استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا
وجعلنا فريضتهم من اثنى عشر واعلناها الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا
وثلث خمس وكذا اذا دفعنا الى الزوج ثلثة فليس ربعا بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا وذلك تناقض
اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليست هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تع قد سمى الخمس باسم
الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور
اكثر سهاما من الاناث بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين
وابنا او زوجا واختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي وبتقدير ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ
اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا وبيان حقية المقدم ان الله تع فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على
النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما لو خلفت المرأة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس
مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تع لها مع عدم الحاجب الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا
التزم ذلك فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزمه فيما يوافقه واما المنقول وهو العمدة فمن طريق الجمهور ما رواه ابو القاسم
الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي عليه السلام انه قال
الفرايض ستة اسهم الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث
مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع
ولا تزاد المرأة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث
ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث الا الولد والوالد والدية تقسم على من احرز الميراث
الدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص من السدس وعلى قولهم يجعل النقص
عليهم جميعا عن هذه السهام وفي حصره الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في تسعة وربع ومع
الصحيح في اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه
ما روي عن عبد الله بن عباس رض رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحمصي قال
حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني الزهري عن ابي عبد الله عن بن عتبة قال جلست
الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث قال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا
وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري يا
ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم
قدم الله وايكم اخر وما اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول
الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر قال كل
فريضة لم يهبطها الله تع عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها
الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة
لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات و
الاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ
بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي

على عمر فقال هبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه
لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمهم الله عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان
يفضل لهم شيء ورووا ايضا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته عليهم السلام في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه
ابو بصير عن الباقر عليه السلام كان امير المؤمنين عليه السلام يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون
وجهها لم تجز ستة ورووا عن ابن عباس رض نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين
عن ابي جعفر عليه السلام قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما ليس فيه اختلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما
السلام واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة
السهام اما عند العائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان ادخاله
على الجميع اعدل الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف
سوى مائة فانها تقسط على انصبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية
وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما اوصى بنصف تركته لواحد وبنصف لاخر وبثلث الثالث على طريق العول فانه يلتزم
بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق
للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم يكن لكل واحد منهم قدر معين
من المال الا ان لكل واحد جزء يجري مجرى المعين واما الثاني فبما رواه عبيدة السلماني قال كان علي عليه السلم على المنبر فقام اليه رجل
فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي عليه السلام صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات
العول وهو خلاف ما نقلتموه عن علي عليه السلام من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض
فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق
الجميع بترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل عملا بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق
فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة العول فيجب اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعالى هنا بالعول ولو قدر انه امر به في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس
غير المأمور على المأمور به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد
لا يعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في
الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يتعين لاخذ احد
من الديان قسطه استيفاء جميع حقه بل البعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان
بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراءه منه بخلاف الارث وعن الرواية
بالطعن في سندها ولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسين بن محمد بن ايوب الجرجاني قال
حدثنا عثمن بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك
فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين
السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلعم اعط هؤلاء فريضتهم للابوين
السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي عليه
السلام ما رأى عمر قال عبيدة فاخبرني جماعة من اصحاب علي عم بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين وللابوين السدسين

والباقي يرد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة روى الحديثين عن على عليه السلام هكذا فانا
حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما راه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر الا يخفى
ومن وقف على سيرته فى زمن خلافته وكلامه ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه
الرضا او قيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تهجينه ومعناه صار ثمنه الذى فرضه الله تعم تسعا عند القائل
بالعول ولهذا اجاب عن بعض المفروض وسكت عن الباقى او خرج مخرج الاستفهام الانكارى بحذف اداة الاستفهام
ومثله فى الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وهو تشنيعات اعرضنا
عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ رحمه الله فى التهذيب منها فى المسئلتين جملة اشى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخرى
الجمهور فى هذه المسئلة وكان الاحتجاج بكلامه اوكد والزم رايتنا ان نذكر كلامه فى هذا الكتاب وان اقتضى الى الاطناب قال فى كتاب
المحلى ولا عول فى شئ من مواريث الفرايض وهو ان يجتمع فى الميراث ذو فرايض مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج او زوجة واخت شقيقة
واخت لام اختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرايض ظاهرها انه يجب النصف والثلث او نصف
ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم وتقول
ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس
وهو واحد من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة
فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذى له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التى لها السدس واحد من عشرة
وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا
فى سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت وتبعه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروى عن على وابن مسعود غير مسند
وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح وبقوم من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعى واحمد واصحابهم هولاء القوم اذا
اجتمع رايهم على شئ كان اسهل شئ عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وطعن
خصومهم ليرتقون لهم من تورطهم فى هذا الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان
ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه
ولم يصح عندنا قلنا روى عن فلان وان لم يرو لنا عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم تذكر لا علينا ولا لنا روينا
من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابى الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من عال فى الفرايض وا
اكثر ما بلغ بالعول مثل ثلثى راس الفريضة وهذا يكفى فى ابطال هذا القول وانه محدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وانما هو احتياط ممن راه من السلف رضى الله عنهم قصد به الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا
ابن جريج عن عطا عن ابن عباس قال الفرايض لا يعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينه نا محمد بن اسحق عن الزهرى عن عبيد
الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذى احصى رمل عالج عددا جعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو
نصفان وثلاثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضى نا على بن عبد الله وهو ابن المدينى نا يعقوب بن ابراهيم بن
سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابى عن محمد بن اسحق حدثنى ابن شهاب الزهرى عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال
خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرايض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذى
احصى رمل عالج عددا جعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول
من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودافع بعضها بعضا وكان امرا ورعا قال والله ما ادرى ايكم قدم

الله عز وجل ولا ايكم اخرها الجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول
قال ابن عباس وايم الله لو قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها يا ابن عباس قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها
الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقى فتلك التي اخر واما
التى قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان زالت عنه صارت الى الثمن لا
يزايلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه شيء من الفرايض ودخل عليها صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرايض التى قدم
الله عز وجل والتى اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقى
فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطى حقه كملا فان بقى شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك
يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الراى قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف
على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال ويقول ابن عباس وابو سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا فيما احتج به من ذهب الى العول فو
جدناهم اذكروا عمر انه لم يعرف من قدم الله تعم ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فالواجب ان
يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا فى مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم فى شيء منه واما قول عمر
ما ادرى ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر فصدق رض ومثله لم يدع ما يتبين له الا بانا على يقين وثلج من ان الله تعم لم يكلفنا الحاطميناك
ما لم يتبين لنا فان كان خفى على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر جواز كثرة
الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كدح ذلك فى علم من علمها واما تشبيهم ذلك بالغرماء و
الموصى لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما هو اوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعض التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء
والموصى لهم ابدا حتى يسعهم وليس كذلك امر الغرماء فان كل ما خلق الله تعم فى الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او ان بعد اربعة او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله تعم المحال وما ليس فى الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يتبين علينا كيف يعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح ازيد فيه
ما ينقص منه وهو الا ان يوجب حط بعضهم دون بعض نص او ضرورة وبقى انهم ههنا ايضا ولا كرامة تخصوا احدا من الورثة
مما جعل الله تعم باحتياطك وظنك لكن بنص او ضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين بالعول فى المسئلة التى ذكروها فسنذكرها
ان شاء الله تعم ونرى انهم لم يبينوا اتقضوا فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون العول فوجدنا ابن عباس
قد ذكر الخبر الذى اوردناه من طريق عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة فى ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه واول ذلك اخباره
ان عمر اول من اعال الفرايض باعترافه انه لم يعرف مراد الله تعم فى ذلك فصح انه راى لم يتقدم من سنة وهذا يكفى فى رد هذا القول ثم
ان ابن عباس فانه وصف ان قوله فى ذلك هو نص القرآن فهو الحق وبين ان الكلام فى العول لا يقع الا فى فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة
واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل فى ان الله تعم لم يرد قط اعطاء فرايض لا يسعها المال ووجدنا ثلث حجج
قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احدها التى ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعم قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى
الى ان لا يكون له الا ما بقى والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعم ميراثه على كل حال على من لا يمنعه من الميراث
مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لان من لم يمنعه الله تعم قط من الميراث لا يحل منعه
مما جعل الله تعم له وكل من قد يرث فبالضرورة ندرى انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا
على كل حال ووجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ننظر فيما
ذكرنا فان وجدنا المال يتسع لفرايضهم ايقنا ان الله عز وجل اراد بهم فى ذلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها فى القرآن وان وجدنا

المال لا يتسع لفرايضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما با
لضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعم اتفاقا قطعنا ان الله تعم لم يرد قط فيما نص عليه في القران فلم يعط الا ما
اتفق له عليه فان لم يتفق له على شي لم نعط شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القران ومن وجدنا ممن ذكرنا
قد اختلف المسلمون فيه فقالت طايفة له ما سمى الله تعم له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى في القران وجب
ولا بد يقينا ان يقضى له بالنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذ لم يات في تصحيح دعواه بنص اخرجها
غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شي عن هذه القضية لان الابوين والزوجين في مسايل العول كلها يقول المبطلون للعول
الواجب لهم ما سماه الله تعم لهم في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه فوجب الاخذ بنص القران لا بقول من خالفه و
اما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في اهل الاسلام طائفتين الطايفتين ثالث ولا يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس
في الممكن الا اثبات او نفي على انه لا يجب في جميع مسايل العول لهن ما جاء في نص القران لكن اما بعض ذلك واما لا شي وكان اجماعهم حقا بلا شك
وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم بحجة اذ لم يات به نص فوجب اذ لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع لهن
على شي وقد خرجن بالاجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز عن يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله
تعم التوفيق واما المسئلة التي ادعوا فيها التناقض على بعضها دون بعض وهي زوج وام واختان لام فقالوا في هذه المسئلة كل هؤلاء
اولوا فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في الفرايض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى فتقدموه ومرة ما بقي فسقطوه او
تؤخروه وقالوا في الاولى الاخوات من الشقايق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط بعض واثبات بعض
قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام فلا نقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد يرثان بفرض مسمى مرة وقد لا يرثان الا
ما بقي ان بقي شي فلا يعطيان ما لم يات به نص لهما ولا اتفاق وليس للام ههنا الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص وكذلك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص وايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من
احد ومختلف في حظهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حظهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعم لم يعط
الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجمع لهما على شي يعطيانه فلا ميراث لهما بالنص وبالاجماع ولا يجوز توريثهما
اصلا واما مسئلة الزوج والام والاختين للام فانها لا يلزمنا بسليمان ومن وافقه ممن يعط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما
نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في انه لا يحط الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعم التوفيق بان الزوج والام يرثان
بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام فقد ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعم اوجب له الميراث في كل حال ابدا لا يجوز
توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما نص الله تعم عليه فان فضل عنه شي
اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شي لم يكن له شي اذ ليس في وسع المكلف الا هذا او مخالفة القران بالدعوى بلا برهان فللزوج
النصف بالقران وللام السدس بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعم التوفيق قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر والاقارب اولى به من الاباعد كما قال عم ابدا بمن
يعول وفيه صلة الرحم المامور بها وقال تعم فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب
شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فناسب العقل التفضيل ولا يمكن
الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الوصية
للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته واذنوا له في الوصية او ادوا الرد بعد موته

نقوم

فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وتبيين رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم في هذا الحديث دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث
فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا حقوقهم والثلث للتصدق وما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل
به لان الاجماع على عدم وجوب الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا لعياله والحال انه لا يجوز دفع
الزكوة الفريضة للعيال وكذا باقي الوجوه العقلية انتهى اقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن ان
على نفي وجوب الوصية الذي كان قبل نزول الفرايض او على نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها ولو ان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وتخصيص
الوارث بحسب الاية على الوصية له اذ لولاه لا يستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملكه الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث
فمردود بان الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن الجمع بينهما وهو هنا ممكن بحمل الارث على ما زاد عن الوصية او ما زاد عن الثلث كغيرها من
الوصايا وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين فلا منافاة في
لظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده ايضا
لو سلم النسخ فهو رافع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه
كما لا يخفى ولو اغمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الاثنين فهذه الاية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب
الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يورث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب
من يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع ههنا
كدعواهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الفلاني في المسئلة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال ايش اصنع اذا كان
هو المذهب فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه يدفع الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة
يعطي ذو الرحم المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك
من غير دليل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير
والغني والقريب والبعيد والمحرم وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب في المحرم لانه يسمى في العرف القريب الاقرب وما نقل
من مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل السابق ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى اقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي
حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا يقتضي ابطال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب وهو ظاهر وقد يرد
ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة حتى انه لو اوصى لاقرب
الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكرها هنا عن مالك
لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسب الى مالك
في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويزه لمثل الوصية فلا تناقض على ان التناقض في
اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية للميت وقال مالك يصح
ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك انه في الحقيقة يرجع
الى وصية ورثته انتهى اقول هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم والثاني باطل

بما ذكره المص والاول باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه والارجاع اليه بغير قرينة غير جايز قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى ان ما ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينتقل الى ورثته وقد خالفوا الفقهاء الاربعة وقالوا لا ينتقل
صدقة الى ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال
تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث
ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلعم وعمامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة المتزلين ولو كانت روايته
صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين عليه السلام بالمرافعة اليه في ذلك مع
العباس ليظهر خطأ من حكم بهذه الرواية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة يثبت الزيادة
على النص وحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا
عليه فهي يثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا مخالفة للنص واما ما ذكر من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد
ميراث النبوة والعلم والحكمة والجنود والملك واما ما ذكر من تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان صح فقد
اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا لمال المصالح فاعطاه من هذه
الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى اقول ما ذكره ولا من ان السنة
المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة الخ مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر
خلافته وقبل ان يطلع غيره عليها وكيف يتأتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده لعداوته لاهل البيت
عليهم السلام وطمعه في كون فدك حبوة له كما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد
ذلك حبوة لابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان الخ وقد صرح واضع صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه في موضع التهمة وانت خبير بان
جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة عليها
السلام لما نازعها احد من المسلمين ولما توجه اليهما جرح في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفاطمة وعلي
عليهما السلام مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبالجملة كيف يتبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته
ويخفيه عمن يرثه مع ان الحكم كان متعلقا بهم وواجبا بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من
ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك
بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر بن الخطاب حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفيه قول عمر للعباس
وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة
فالزيادة به على الكتاب انما يجوز على مذهب ابي حنيفة دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف
فكيف يندفع ايراد المص عن باقي علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد من ميراث سليمان
ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه في بحث الامامة فتذكر واما ما ذكره من ان تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث الخ ففيه ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث
الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي عليه السلام مستدلا بان عليا عليه السلام صاحب المتزلين كما ذكره المص بمعنى انه عم متقرب الى النبي صلعم

بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام وعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله رض والمتقرب الى الميت
بسببين وجهتين اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من
الصحابة علي والحسن والحسين عليهم السلام واتباعهم ومن التابعين سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح
ابن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان
المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي عليه السلام لما ال المصلح الماحرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه ولاعطاه واحدا من جملة
الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي عليه السلام بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك ازراء بجلالة قدره ولم اظن القول به من
ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني العباس واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك
ما كررته يتضوع والمقصود منه تقرير الحق في الخواطر المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ
بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف
في ذلك قول الله تع فاما منا بعد واما فداء وقال عليه السلام في اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النبي
لاطلقتهم له وبعث النبي عليه السلام سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد ثمامة فاتوا به وشدوه على
سارية من سواري المسجد فمر به النبي عليه السلم فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت
على شاكر وان اردت المال فسل تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث وقال مثل ذلك و
لم يقل النبي عليه السلام شيئا ثم قال اطلقوا ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز
المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني
سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه الا يفلت فوقع في الاسر فقال اني ذو عيلة فامنن
فقال ع امنن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده وقاد
يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى بين
القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر حبسهم الى الظهور لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقوله تع فشدوا الوثاق
فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي عليه السلام انتهى اقول لا بد للتخصيص من دليل
والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون
شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تع في تتمة الاية حتى يضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب بدر اوزارها وفيه ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان سهم ذوي القربى من
الخمس لم يسقط بموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تع ولذي القربى اضاف بلام التمليك و
عطف بواو التشريك انتهى الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي عليه السلام ولو صح
ما روي عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي صلى الله عليه وآله وسلم مخصوصا بحال حيوته انتهى اقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به على ما سبق
فتذكر هنا وقد استدل على ذلك في كتاب الهداية وشرحه الموسوم بالعناية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سهم ذوي القربى في بني
هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلنا
يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا
واحدة فقال عليه السلام انا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه فاشار الى نصرتهم

يمكن ان يكون نزاع علي عليه السلم مع العباس في ذلك
وكالة عن فاطمة في حيوتها او بعد انه رعنها فتامل
رحمه الله تعالى

واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص اعنى قوله نعم ولذى القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه قوله عليه السلام لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم المجاز والمراد مما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القرآن بان اريد به محض العطية دون السهم المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعض الكفار اكثر من المصلحين لمصلحة فجاز ان يكون قد اعطى بعض اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي لم يتهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه انه معدود في اقارب النبي صلعم ايضا واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي صلعم في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان اظهر الله نعم امره واظفر النبي صلى الله عليه وآله وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوائف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار مزية بني طالب على غيرهم بالنصرة فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين الى تجارة الشام وتجوز تزويج لسلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد عن هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيار فقال صبي منهم انا شيبة بن هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سأل عن شيبة حاله ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب هذا الخبر الى اقاربه وتأسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى مكة فادخله الكعبة ولما سأله قريش ان هذا عبد لمن قال لهم هذا عبدي ابيعه ولهذا سمي بعبد المطلب فوجه اولوية بني المطلب عن باقي اخوانه في ميراث عبد المطلب ان ذلك الاستنفاد كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه انعقد بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية وفي القرب ودخول بعضهم في بعض اشارة الى خروج من عدا بني المطلب عن بني هاشم يرشد الى ذلك تشبيكه صلى الله عليه وآله وسلم اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من انه صلى الله عليه وآله قال دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم رد في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لمساواتهم في القرب مع بني المطلب ولا دلالة لشيء منهما على ارادة النصرة باحدى الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع ما فرعه عليه من سخايف المقال قال المصنف رفع الله درجته

يب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى اقول تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فبناء الحكم عليه فاسد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

يج ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا ومن ظاهره الحرية فبان عبدا ومن ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر فبان غنيا لم يضمن

وقال في التذكرة لا ينعقد الاحرام بالعمرة المتمتع بها قبل اشهر الحج فان احرم بها في غيرها لم ينعقد بالعمرة المقبولة وهو احد قولي الشافعي واحمد لان الاحرام بالعمرة نسك وركن من اركانها يعتبر وقوعه في اشهر الحج كما يعتبر وقوع باقيها ولان المتمتع بها داخلة في الحج لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين اصابعه والحج لا يصح احرامه قبل اشهره فكذا ما دخل فيها انتهى ه رحمه الله تعالى

لا فرق

ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فيخرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى
الامام وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت
الدفع انه زكوة استرد ان كان باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة ومما استدل على
ابي حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل التبيين نعم هو خارج عن العهدة
وبعده فلا انتهى اقول ان الناصب لم يتعرض لجواب عن استدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة
الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطأ فيه عذرا اما هنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطال
المصنف التذكرة بتطرق الخطأ هنا كما يطرق في الغني كه خبث نفس نكرد بسا الها معلوم واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور
بوضع الزكوة في محله ان اراد به محله في نفس الامر فربما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله بحسب الظاهر وعلى قدر
ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن فلا
تضمين لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثاني عشر في النكاح وفيه مسائل ا
ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود
فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من الشرايط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله عليه السلام اعلنوا بهذا
النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان يحصل بالشهود انتهى اقول قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين
حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع اشتراط ما ليس بشرط في القران مع ذكر ما ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة
في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان
الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القران لانه مناف للحكمة وقد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة
فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله عليه السلام اعلنوا بهذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون
واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان يحصل بالشهود فيتضح
مخالفة مالك للاية بلا دليل يعتد به كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ
البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا
وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالف قوله تعالى وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده
بما يدل على التراضي والصيغة عند ابي حنيفة غير معتبرة بل الاعتبار التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك ذكر المهر لانه العوض وح
يصح بلفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص به انتهى اقول كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوي مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض ربما يوجد في الزنا ايضا فلا
يكفي في ذلك مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح غير صحيح قوله لان هبة
النفس مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وآله قلنا لهذا قال المص ان الاية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا
بالنبي صلعم بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكون مخالفا لذلك التخصيص كما
لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية حجة للمص كما ادعاه لا عليه كما توهم الناصب خفضه الله قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا فى ذلك قول الله تعم و
احل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعم فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان كل امراتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احدهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولاد اخيها او
الخالة وبنات اولاد اختها والجمع بين المراة وعمتها وخالتها من النسب والرضاع والدليل عليه ما روى فى الصحاح عن ابى هريرة انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المراة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان
لرضى المرأة اى تاثير فى الجمع فان احل الله تعم تلك المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى
الدين انتهى اقول بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابو هريرة ثم لا نم
تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها فى الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا
مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان لرضى المراة الخ مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكور
فى الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض ذلك اذ يمكن ان يقال هنا ايضا انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعم فعدم رضى
الولى لا يحرمها وان حرمها فرضاه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا عن العمة والخالة و
اهل البيت ادرى بما فى البيت وايضا المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفى ههنا لان مع رضاهما ينتفى هذا المعنى فينتفى
الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القران والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكره
فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت
الطباع تنفر عن المشاركة فى الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة لزومه للتباغض المنافى للمحبة والالفة حرم الجمع بين الاختين
لئلا يقع التباغض الشديد الذى يتوقع وقوعه من ذوى القربى فى ذلك ولا يؤدى الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة
اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين الشابتين فى المتقاربتين فى السن غالبا
فاكتفى فى حفظ المودة النسبية باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه
ايضا ما رواه صاحب الينابيع من قوله عم لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال
الشافعى يجوز ذلك كله فجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعم فى كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا
تحريم او اسباب كام هى اخت او بنت هى بنت بنت او عمة هى خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعم من المصير الى ذلك وقد قال الله تعم
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب فى الميراث وغيره من الحقوق
الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف اليها فيقال ابنته او امه او اخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى
الاخت من النسب ليفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة
داخلة تحت الام مجازا وكذا بنات البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الاية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو زنى
بامراة فولدت بنتا لم تحرم على الزانى وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا حرمت هى وامها وبنتها عليه ولا يحرم عليه
ام الزانى وبنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال الولد للفراش وللعاهر الحجر
جعل الولد للفراش ولم يجعل للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع يختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد لان
الولد للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجرى عليه

احكام الاجنبى فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا فى غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس
فان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها اسم البنت فى شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم
بنفى ولدية للمولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها اجنبية ولوان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان الذاهب
مذهب المجوس فى اشتراك فاعل الشر يجبس المسلمين والاحسن ما قلت تجبس رافضى ذو اعتزال يخلق الفعل بين المسلمين
نواعجبا من التجبيس منه مجوسى يجبس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون
الولد من مائه لكن اعتبار حكم الشرع فى حق هذا الولد وهو الزوج والتزويج والتورث والتوريث يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير
بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشرع فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر فى الولدية الحصول
من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره ونعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع انتهى
واقول فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابى
وقاص عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى وقال عبد
بن زمعة انه اخى فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه وقال عبد بن زمعة اخى
وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه
لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقى الله انتهى وقال الطيبى فى شرحه ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء
فتكتسبن بالفجور وكان السادة يأتونها ايضا فاذا جاءت بولد واستلحقه الزانى والسيد فحوتبر وان تنازعا عرض على القايف وكان عتبة
صنع فوصى اخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول ان الحديث حسبما علم من شأن ورود من تقرير الطيبى اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت
فولدت على فراش المالك من الزنا او الولد كامة مرتبط ملازم للمالك امره ويختص به كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا يسلم
الى الزانى الذى يدعى ابوته ولا يدل على نفى ابوة الزانى عنه ولا على اثبات ابوة المالك امته له كما ان قوله عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة لم
يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذى يدل على صحة ما ذكرناه انه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة احتجبى عنه لما رأى من شبهه
بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبى صلى الله عليه وآله وسلم قضاء بانه ابن لزمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لان على هذا التقدير كان
اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المص فى التذكرة من ان البنت هى المتكونة من منى الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة
لان المنفى فى الشرع تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزانى
مع احتمال كونه ابا له فى نفس الامر عقوبة له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله عليه السلام وللعاهر الحجر و
قد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن اضطجع كما لا يخفى بل نقول ان فى الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش
فى بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه فى اذن امته بالزنا او اهماله فى ضبطها كما وقع نظيره فى العاقلة
ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا وقد اشار المص الى هذا فى التذكرة
حيث قال العجب انهم اى الشافعية اتفقوا على ان الولد لو كان ابنا حرم عليه ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد تقرر
ان الحقيقة الشرعية انا ورد الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية ولو اغمضنا عن ذلك
فنقول ان الحقيقة الشرعية هى اللفظ المستعمل فى وضع اول هو الوضع الشرعى والمراد بالوضع الشرعى كما صرح به بعض الافاضل هو ان الواضع
هو الشارع ولا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذى وقع عن الشارع فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة
فيه على وضعه الولد لمن على فراش شخص ونفيه عمن لم يلد فى فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفى تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او لبيت المال لا لعمرو فكما لا دلالة فى هذا القول لا دلالة وضع فى

المال فكنا هناك وكان الاثبات والنفي مهنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضى
ذلك فكذا هنا وبما قررناه فسد ما نقوله قوله ولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد الزانى
وقوله عليه السلام الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثانيا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم
ثم يتزوجونها مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزرى فى النهاية وغيره فى غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعى
لا يقتصر على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على وطء الغير او امة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التى لا تكون
فى نكاح احد ولا ملكا لاحد فلا فرق بين الفريقين فى هذه الصورة فى الحكم المذكورة وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزانى ينكح البنت
التى يعلم انها متولدة منه وهذا المعنى مشترك بين المجوس والزانى المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعى ولا اثر للاطلاق الشرعى
لا التولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك الغير فى دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت فى شريعتهم فهو
غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واين له العلم بخصوصية الاطلاق الشرعى منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفى ولدية
المولود من الزنى ممنوع كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها الخبيثة ثم نكحها لكانت صحيحة الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية
ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية للمنى الحاصلة عن المنى واكتساء الصورة والنوعية الحيوانية جهة لاجنبية البنت عن الاب وخروجها
عن كونها جزء له وقد روى عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان بما ذكره من الشعر المماثل لشعر عربى يصدر عن اعجام المجوس
معارض بشعر عربى فصيح وهو قولنا شعر تجسس ناصبى قاسطى لقد عادى امير المؤمنينا ثبان ابدى من الالحاد قولا يحل البنت للاباء
فينا فوا خبطا من الحاوى فنونا من الكفر يكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار الحكم الشرعى
حتى هذا الولد الخ مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا لان اتصافه بالولدية بمعنى
حقيقى ايضا مركوز فى جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا فى شيء من الشرايع
السابقة حتى فى شريعة آدم عليه السلام مع ما كان فى زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام الملهم من انه يعتبر فى
الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعى وافترائه على الشريعة وتشريعه
للاحكام الشنيعة بتفريقه فى ذلك بين الزانى والبعل واحتذائه المجوس حذو النعل بالنعل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما
وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان التصريح بالنكاح
للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهى تدل على جواز التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب
اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك وينفسخ به ولا يتجدد بعد العدة انتهى اقول ليس المراد فى المسئلة من
التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا فى العدة كما توهم الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق والمراد التصريح بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام
يكون صريحا فى ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعى بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وحينئذ
لا يتوجه ما ذكره الناصب فى وجه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرنا لم يقع عقد فى العدة حتى يصح ما ذكره من امكان فسخه او تجديد النكاح بعد
وذلك ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده
عليهن اولا ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاربع الاول خاصة
وخالف قول النبى صلى الله عليه وآله لغيلان بن سلمة الثقفى لما اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول
بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقى ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة

والدليل

والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يرتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل ولا يكون له الاختيار
بخلاف صورة الترتب انتهى واقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجي في المسئلة الاتية ان انكحة الكفار
جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل
من الاصل فاسد ومخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب
وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان
قوله صلى الله عليه وآله وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا
وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ومفارقة
الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل دون الزائد على الاربع واستدل اصحابنا بهذا
الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى
قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا
على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوايل
النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين
تدل على فساده واحاد تلك القراين وان لم يدفعه لكن يخرج بمجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد
اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول ان
المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قرن بلفظ الامساك لفظ المفارقة
وانما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف
النكاح على رضاء المرءة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر
الزوج بامساك اربعة من العشرة ومفارقة البواقي والامر اما للوجوب والندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا
اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي صلعم
والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك مفهومه الظاهر السابع انه لا يتوقع
طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله عليه السلام
امسك امر وظاهره للايجاب فكيف اوجب عليه السلام ما لم يوجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحن بعدن قضى
وطره منهن وكون الحصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم
العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه عم المطابقة
واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام على الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد
من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله عم لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا
وفارق واحدة قال للمامور بعمدت الى اقدمهن عندي تذنيب وقد تاولوا قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما
شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني لقوله تعم وان تجمعوا بين الا
اختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي عليه السلام والثالث هنا ابعد لقوله عم امسك ايتهما
شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان انكحة الكفار جايزة وقال مالك
انها باطلة وخالف قوله تعم وامرأته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده على النكاح و

ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرهما ولم يأمر احدا بتجديد النكاح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلاثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان النكاح من
احكام الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح
المجدد انتهى اقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان الخ تركهم مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استسلامه واتباعه للنبي صلى
الله عليه وآله وسلم الا ما يبحث عنه في الاصول من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عندما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه و
آله وسلم حال نبوته فاقره عليه السلام ولم يمنعه منه ومن البين ان نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا
فاسدا لما جاز النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقريره فلا يصح ان يقال ان بتقرير نكاحهم ثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح المجدد
بدون صيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما دانوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة انكحتهم
فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى
فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وهو حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها
واشتهرت الاباحة مدة نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا
على عهد رسول الله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه عليه السلام نهى عنه متواترا انه رخص الصحابة في المتعة واستمتعوا
في زمانه عم وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين عم وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية
بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة
حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب اليه ان كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي بها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم و
ذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على حرمة نكاح المتعة
الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم و
لهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا يكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون عاديا فيكون حراما و
اما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نكاح الا بولي وعن عايشة ان رسول الله صلعم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث
تدل على ان النكاح بلا ولي ولا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت
مرتين وحرمت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في آخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة
نكاح المتعة واما ما استدل به فالآية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من
الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجور الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة و
اما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل
الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين علي عم كما انكر عليه في باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر
ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى
عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان هذا الامر تقرر على النهي لا اني اعمل برأيي انتهى واقول يتوجه عليه بوجوه من الكلام وضروب من الملام اما
اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعاته وحيث كان الخائن خايفا قرن دعوى الاجماع

بالاستدلال عليهما فقال لانها غير وارثة الخ وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة فانهن ايضا لا يرثن في
خروجهن بالاجماع كخروج المنكوحة متعة بالاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدليل
والتخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود للتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والا لحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض
الاحكام كالارث والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج في
عدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز
والميراث يسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا من غير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب دائما بل
يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العمومات لوجود الدلالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذه
الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية ويؤيد ذلك ما مر نقله عن الكشاف بقوله
فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين ان المنكوحة
نكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي يدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجة بقوله تع الا على ازواجهم
واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا يكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى
الامر كما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا يقال ان الاية قد نزلت
عند نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية
مدنية واردة قبل حجة الوداع والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما
يكون عند الشافعي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينتهض الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن
اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان بما احتج به داود على مذهبه من قوله عليه السلام البنت احق بنفسها من وليها وباحاديث
اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم وعلى بايديهم ومنقوضات بملك اليمين فانه يصدق فيه
النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله عليه السلام لا
صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري وقد انكرها
ابن جريج سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهبنا اليه ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها
وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج ابنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن ولان
النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع امتها وانها يملك بيع امتها وهي تصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد
استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون
حراما فمدفوع بانه بعد تسليم صحة ماخذه الذي هو فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدايم قد وقع الخلاف
من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخرا مردود بما ثبت من
مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم نصرة
المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا له رحمه الله قد خالف فيه غيره الى آخر عمره لما حكم الشافعي بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة
كما نقله عنه الناصب قبيل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص الخ مردود من وجوه الاول ان
دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تع انما ورد ليؤتمر له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء
امر الله تع به هذا الايلزمني طاعته الا بنص آخر عن الله تع وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاؤه
حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه ونسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود ره كنا نغزو مع النبي صلى الله

عليه وآله وسلم ليس معنا النساء الا تستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين
امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الآية بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريض بذلك
على من حكم بعد النبي صلعم بتحريم المتعة قايلا متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف
على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال عروة بن الزبير ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان
اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل
على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلعم فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك انتهى
ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال
تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل
الرمي في الظلام وروي عن ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلعم وابي بكر حتى نهى
عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع عليه السلام وروى الثعلبي في تفسيره
وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي ابن ابي طالب عليه السلام قال لولا ان نهى عمر عن المتعة
ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت الاية المتعة في كتاب الله عز وجل
ولم ينزل آية بعدها نسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتمتعنا مع رسول الله صلعم ولم ينهنا عنها فقال رجل برايه ما شاء
قال البخاري في صحيحه يقال انه اي الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال
انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فتزوج المرأة
بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في
هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة
القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى في الصحيحين عن علي عليه السلام ان رسول الله
عليه وآله نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم حمر الاهلية زمن خيبر وروي عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه و
آله وسلم في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروي عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتح مكة قال
فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صلعم في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى في حجة الوداع عنها فتامل هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها لاجل اضطرابهم في رواية نسخها
واين النهي عنها في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم بانها كانت سايغة في اول الاسلام الى اخر ذلك
الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا ان يكون شرعت مرارا ونسخت
كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلعم اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح
وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات
انتهى واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد
ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضا فان
عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها
ومما حسن ما اوجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي
نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته

فى شريعتها ولا اقبل لحيه من قبل نفسه والسرّ فى اضطرابهم هنا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ اصل عن الله تعم ورسوله صلعم و
انما وقع النهى فى ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما الخ كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا التوجيه ذلك بارتكاب
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى
عنهما بنهى الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذى خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر
عن اساطين اهل الاسلام واذا ضل سلاطينهم الذين لم يكونوا ابوا من احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسى الذى
نقل عنه اليافعى الشافعى فى ترجمة يحيى بن اكثم القاضى التميمى انه شتم عمر فى نهيه عن ذلك وقال مشيرا اليه من انت يا جعل
حتى تنهى ما فعله رسول الله صلعم وابو بكر الى اخر القصة لكن قد توارد فى هذا الاصلاح الفاسد جماعة منهم من غير علم احدهم
بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب فى زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جرئة عمر فى
النهى عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعم ورسوله صلعم والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة فى ارادة المتعة والاجماع واقع
على انها كانت جائزة والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة فى بقاءها والاصل والاستصحاب
وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على خلاف الاصل مع الخلاف فى جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وبعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر
ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم وروده بخبر صحيح صريح والخلاف من كبار الصحابة
مثل ابن عباس وابن مسعود وابى نقل بقائه الى زمان عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام
متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روى فى الكشاف بعيد بل موضوع صريح كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث
كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه فى حيوته ولو كان لنقل وبعد ظهور دليله له عند الموت
وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يمنعوه عنه الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة بحيث كان قائلا بقوله واجب ولهذا ما نقل غير
القاضى وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبى صريح فى بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت من
عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدى وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين
وابن عباس الى اخر عمره وكان كما مر على ان فى كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين ثم حرمها وانه اباحها
ثم اصبح وقد ... الله حرمها ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع بما سبق
وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتيال لرد ما احل الله بقول عمر والملخص ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة واجماع الامة ولا يزول
الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس والسلام على من اتبع الهدى الثانى ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان
مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله منسوخة بتخصيص العقد الخ فاسد مع ان هذا التخصيص انما يتجه
اذا لم يكن للمتعة ذكر حاشرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان يراد من الاستمتاع فى الاية التمتع من
النكاح الشرعى مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة فى نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل فيه الحقيقة والرابع انه
ان اراد بالنكاح الشرعى النكاح الدايم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذى عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدايم والمنقطع
فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر ولما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر فى ذلك ان لا يصلح حجة و
دليل ولم يقصد منه المص الا التائيد ومن الله التائيد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذى نقله قد انعقد الاجماع على خلافه
مدفوع بما بيّنا من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة شيخيهم غيره تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان يكون المتعة من محرمات
عمر افتراء الخ انما هو اكاذيب اراد ويكذبه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما وغير ذلك مما قدمناه واما تاسعا فلان ما ذكره
من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة الخ مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت الاخرون لهيبته وغلظته

وفظا لهنرسيتما وقد كان لعمر على ما يرويه الناس في المشهور باعث عظيم على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا عنه ههنا وانكروا عليه
في المواضع الاخر الذي لم يكن لهما اهتمام تمام واما ما اشار اليه من ان ما ذكره في تاويل قوله كانتا على عهد رسول الله صلعم بان و ما تكلف في تاويل
قوله انا انهى عنهما ابدا اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكان نسبة النهي اليه صلعم صريحا بان يقول قد نهى عنهما
اخرا ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول ومن العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة في زمان واحد والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بالجواز الثاني كما ذكره العضد
الايجي في بحث الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم
صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة
ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله تعم فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة
ان يامر بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها
بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من مفترياته على الشافعي على دابه انتهى اقول ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه
احد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطولات وقد نبهنا سابقا على ان الناصب بنى في القبول والانكار على مجرد ما رآه
في كتاب الانوار المظلم الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته
الى الشافعي مما لم نطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسائل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يقدر باقل ما يجب
فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعم فان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجبت لها كمال
ما فرض لا نصفه وقول النبي صلى الله عليه السلام ادوا العلايق قيل يا رسول الله وما العلايق قال ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل
التراضي بدرهم وقال تعم لا جناح على امرئ ان يصدق امرأة قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على تعليم آية من القرآن بعد ان طلب من
الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لاكثره
ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج النبي صلعم وهو خمسمائة درهم ووجه
ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة لان القطع يلزم باخذ المال وهذا اقل فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وببلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى اقول لا يخفى ان كل واحد من دليلي مالك وابي حنيفة منقوض
احدهما بالآخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نعلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم
من كون القطع لازما لاخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه من المال وكذا يتوجه
على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء مطلق المال في قوله ان تبتغوا
باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم
الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب
ونحو ذلك هذا وقالت الحنفية ان الفرض في الآية المذكورة وفي قوله تعم قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى
التقدير فيستفاد منها ثبوت التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا
ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الآية الثانية بكلمة على تدل على الالزام
الايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم المتلفات

وثانيا

وانما فيها اى الذى يظهر مقداره بعد يتحقق من جهة العباد فالشئ اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر
ان ذلك كان مقدرا فى حقه فكذا اذا تعين بتراضى العاقدين مقدار من المهر وعليه لا كان او كثير ظهر ان الله تعالى قد قدر فى الازل لهذه
المرءة مقدارا من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله فى معان كثيرة منها ما
ذكرناه من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل
على الخصوص اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل فى غيره من المعانى مجازا مدفوع
بان هذا اذا ثبت تردده بين الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب الاشتراك بما مر على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور
لا يقتضى ان يكون الفرض بمعنى التقدير حقيقة وبالمعانى الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع
وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل بينهما كصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت
وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المطلقة قبل
الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها لبقى المهر او ابرأت وان لم يجب التفويض فلها المتعة ووجه
ما ذهب اليه مالك ان صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لدلالة قوله تعالى حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل
الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى اقول يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو
هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذى هو اضعف المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال
بحجيته انما اعتبره بشروط مذكورة فى كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء المتعة ممن رسخ
فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة قوله تعالى حقا
على المحسنين لا ينافى الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ ايفاء الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلزوجها نكاحها فى العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل
الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قوله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه اذا طلقها فله الرجعة فى العدة ولو عقد النكاح على الرجعية وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح
زوجا غيره والحكم فى المهر انه يتشطر بالطلاق بالدخول فى جميع الصور ووجه ما نسب الى ابى حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل فى نفس
هذه المرة فيجب الجميع وذلك لان الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح فى حكم الرجعة وقد حصل الدخول فى
النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول مجدد لتشطر المهر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى اقول لا يخفى انه قد فرض ان المرءة
قد اخذت فى الطلاق الاول حقها من المهر المقرر فى النكاح الاول وايضا ففى النكاح الثانى يكون حال الزوج معها كحال رجل آخر نكحها
بدله بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير فى الزوج الثانى دون الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المرءة
عدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضى السنين فطلقها قبل الدخول ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر البطلان
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة واجابة الدعاء اليها مستحب غير
واجب وكذا الاكل واوجب الشافعى الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله عليه السلام ليس فى المال حق سوى الزكوة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان وليمة النكاح سنة موكدة فيجب الاجابة اليها على كل من دعى لانها فرض عين وقيل فرض كفاية
ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة موكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولانه اولم النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى ولائم

ان تعاجة واما ان الاجابة اليها فرض فلما روى عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة
فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم وجوب الاكل فلما روى عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا دعي احدكم الى
الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقد المذهب على ما هو عليه واعترض انتهى اقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب
الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله عليه السلام في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب
انه ينسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الامر فيه على الاستحباب وح يتوجه عليه
ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه وبهذا ظهر
ان المص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة محال له اما في القديم او في الجديد او نقول
قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي اما القديم او
الجديد هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند
علمائنا اجمع بل يستحب وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده
واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مادبة فلم تكن الاجابة اليها واجبة كساير الدعوات ولاصالة البرائة
والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف
في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روى عن النبي صلعم انه قال من دعي الى وليمة
فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وفي رواية بعد قوله ورسوله ومن جاءها من غير
دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال عليه السلام من دعي الى الوليمة فليأتها وقال عليه السلام من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي
محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو اما تملك لمال الغير او اتلاف لماله باذنه وعلى التقديرين يبعد ايجابه انتهى قال المصنف رفع
الله درجته الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها
الحائل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه قد لا يقع وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي
لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهي حايض
فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حايض فقال
صلعم ما هكذا امرك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه
الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحب الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي
عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول ان الشيء يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما
من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو بصريحه يدل على الوقوع لانه امر بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة
ثم ذكر في اخر الحديث انه صلعم قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه مبدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما
هو عليه ورواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امرأة له وهي حايض فذكر عمر لرسول الله صلعم فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه
وآله ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان
يطلق لها النساء هذا الحديث بصورته فظهر انه ادخل قوله طلق امراته ثلثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر انه صريح في وقوع
الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى اقول المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر
وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار

مأدبة بضم الدال وفتحها معا في صراح

في الامصا

فی الاعصار لم یزالوا یستدلون علی الفساد بالنهی فی ابواب الربوا والانکحة والبیوع وغیرها انتهی وقال القاضی البیضاوی
فی المنهاج النهی فی المعاملات ان کان راجعا الی نفس العقد او الی امر داخل فیه او لازم خارج عنه لازم کبیع الحصاة والملاقیح
والربوا کان دالا علی الفساد وان رجع الی امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهی فقول الناصب ان النهی عن الشیء لا یدل علی
فساده لا یفید فی رفع ایراد المص عن الفقهاء کما لا یخفی وما ذکره الناصب سابقا فی مسئلة الصلوة فی الدار المغصوبة مما لا ارتباط له
بما نحن فیه لان مبنی تلک المسئلة علی اجتماع جهتی الامر والنهی وکلامنا هاهنا فیما اذا کانت الجهة واحدة هی النهی فقیاس احدهما
بالاخر قیاس مع الفارق واما ما ذکره من ان حدیث ابن عمر یدل علی الوقوع لانه امر بالرجعة الخ مدخول بان المراجعة المامور
بها فی الحدیث هو الرجوع بالمعنی اللغوی کما یدل علیه قول ابن عمر فی تتمة الحدیث فردها علی ولم یرها شیئا دون المعنی الاصطلاحی
الذی یدل علی وقوع الطلاق وکیف وقوله ولم یرها شیئا صریح فی عدم وقوع الطلاق اصلا وایضا لو کان اعتراض النبی صلی الله علیه و
آله وسلم علی عبد الله بن عمر وتغیظه علیه فی ذلک بمجرد انه فعل محرما حیث طلق فی حال حیض زوجته لاکتفی فی الرد علیه بنحو
قوله الطلاق فی الحیض حرام ولما احتاج فی الرد الی تعلیم کیفیة ایقاع الطلقات الثلث ایضا باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر
فتطلقها فی کل طهر تطلیقة الحدیث تامل واما ما ذکره من ان قوله علیه السلام انما السنة ان تستقبل بها الطهر یدل علی ان خلافه
بدعة لا انه لا یقع مردود بان النهی یدل علی فساد الطلاق وفساد تلک البدعة ومع هذا کیف یعارض صریح دلالة قوله ولم یرها شیئا
علی عدم الوقوع کما مر واما ما ذکره من ان المص ادخل قوله طلق امراته ثلثا فدفوع بان ما سمعه من تتمة الحدیث هو قوله لم یرها شیئا صریح فی
اصالة ذلک القول اذ الظاهر ان الضمیر المونث راجع الی الطلقات الثلث ولو کان راجعا الی الطلقة الواحدة الواقعة المستدعیة
للرجوع کما فهمه الناصب لکان مخالفا لنفی الشیئیة الدالة علی عدم وقوع الطلقة الواحدة ایضا وایضا یدل علی وجود ذکر الطلقات
الثلث فی اصل الحدیث ما رواه البخاری فی هذا الباب عن ابن عمر من انه قال حسبت علی بطلیقة انتهی فان الظاهر منه ان المراد حسبت
الطلقات الثلث بواحدة ویوافقه ما نقله الشارح القسطلانی عن ابن القیم من انه قال لم یرد التصریح بان عمر احتسب بتلک التطلیقة
الا فی روایة سعید بن جبیر عنه عند البخاری ولیس فیها التصریح بالرفع وحمل روایة سعید بن جبیر علی ان اباه هو الذی حسبها علیه
بعد موت النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی الوقت الذی الزم الناس فیه بالطلاق الثلث بعد ان کانوا فی زمن النبی صلعم لا یحتسب علیهم
ثلاثا اذا کان بلفظ واحد انتهی فظهر ان البخاری لخروجه وتعوده بالکذب والمین اخرج لفظ الثلاث من البین قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامیة الی انه اذا طلقها ثلاثا بلفظ واحد مثل ان یقول طلقتک ثلاثا فانه یقع واحدة وقال الشافعی واحمد یقع الثلث و
لیس بحرام وقال ابو حنیفة ومالک یکون محرما ویقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالی الطلاق مرتان وسأل عمر النبی صلعم لو طلقها ثلاثا
فقال عصیت ربک وهو یدل علی تحریمه فیکون منهیا عنه وروی ابن عباس قال کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم
وابی بکر وسنتین من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فیما کان لهم فیه اناة فلو امضیناه علیهم فامضی علیهم
فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق رکانة بن عبد یزید امراته ثلثا فی مجلس واحد فحزن علیها حزنا شدیدا فسأله رسول الله صلعم
کیف طلقتها فقال طلقتها ثلاثا فی مجلس واحد قال نعم قال علیه السلام انما تلک الواحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهی وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه اذا قال لامراته طلقتک ثلثا یقع الثلث والسنة تفریقها علی الاقراء وان طلق ثلاثا
فلیس بحرام اما دلیل انه اذا اطلق الثلث یقع ثلثا لا واحدة فلان مقتضی اللفظ وقوع الثلث فان کل انسان یعلم ان القایل اذا قال
مرتبة ثلثا لم یرد به الا ایقاع الضرب ثلث مرات ولم یرد به ایقاعه مرة واحدة فکیف یکون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضی اللفظ
واما الاستدلال بقوله تعالی الطلاق مرتان فهو غیر صحیح لان المفسرین ذکروا فی تفسیره وجهین الاول ان الطلاق السنی
ان یکون مکررا لا ان یطلق الثلث دفعة فان هذا لیس من السنة کما ذکرنا والثانی ان الطلاق الذی یملک الزوج بعده الرجعة

مرتان لا اکثر والمعنی الثانی اقوی لانہ تعالی قال بعدہ فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ واراد بهذا التطلیق
الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتین المرتان اللتان یملک فیهما الزوج الرجعة لانہ لم یملکها بعد الثلث ولا یفید النص
ان الطلاق غیر المرتین لم یقع وقد تداول الخلف والسلف علی ایقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع علیہ الاجماع مع افادة
اللفظ فیکون معتبرا فی الشرع واما ما ذکر من حدیث عمر فهو مغیر من حدیث عبد اللہ عمر کما ذکرنا ولیس فی الحدیث اصلا
ان عمر طلق هو بل الوارد ان عبد اللہ بن عمر طلق کما روینا قبل واما ما استدل بہ من حدیث رکانة بن عبد یزید فلم یروہ علی
صورتہ والصحیح فی الصحاح هکذا عن رکانة بن عبد یزید انہ طلق امراتہ سهیمة البغیة ثم اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم فقال انی طلقت امراتی البتة ما اردت واللہ الا واحدة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واللہ ما اردت الا واحدة قال
رکانة واللہ ما اردت الا واحدة فردها الیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فطلقها الثانیة فی زمان عمر والثالثة فی زمان عثمان و
هذا یدل علی ان رسول اللہ صلعم انما رد علیہ زوجتہ بعد التحلیف انہ اراد الواحدة ویعلم من هذا انہ لو لم یرد الواحدة تقع الثلث علی ما
هو مقتضی اللفظ وانما قبل عنہ هذا لکونہ جدید العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحدیث حجة علیہ وهو جعلہ لہ فلا یدل علی
ما علیہ ما لہ وما ذکر من حدیث عمر وانہ قال علی المنبر کذا فقد ذکرنا وجهہ قبل هذا انتهی ما قول اما ما ذکرہ الناصب من ان نقض اللفظ
وقوع الثلث فمدخول بانہ لا یمکن فیما نحن فیہ حمل اللفظ علی مقتضاہ لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجیة وعن کونها
محلا قابلا لورود طلاق آخر فیصیر ما عدا الواحد من الثالث فصاعدا هدرا لغوا غیر واقع علیها وهذا کما اذا قال القائل ضربت زیدا
ثلاثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع علی زید والثانی والثالث وقعا علی شخص آخر او علی الجدار مثلا فلا محالة یحکم المخاطب
بکذبہ او توهمہ واشتباهہ وبالجملة المراد من اللفظ لا یحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل یتوقف علی دفع المانع من عدم اطلاع
المخاطب علی ان المتکلم استعمل الکذب او المجاز او توهم فیہ وعلی ان لا یدل الحس او العقل علی خلافہ الی غیر ذلک ولولا اعتبار مثل
ذلک لوجب حمل المتشابهات کوجہ اللہ وید اللہ مثلا علی ما اقتضاہ اللفظ وفسادہ ظاهر وقد علم بهذا ان قیاس ما نحن فیہ علی
قول القائل ضربتہ ثلثا قیاس مع الفارق اذ لیس ههنا ما یقتضی الغاء بعض الضربات والا لقلنا ههنا ایضا ان الضربات الثلث
واحدة وایضا قال اللہ تعالی الطلاق مرتان ثم اشار الی الثالث بقولہ او تسریح باحسان او قولہ فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح
زوجا غیرہ فلما علم من ذلک ان الایتان بالطلقات الثلث یکون بمرار متعددة علم انہ اذا اتی بها دفعة لا یکون مشروعا کما ان المشروع
رمی الجمار سبع حصیات متفرقة فلو رماها دفعة لم یکن مجزیا وکذلک الطلاق واما ما ذکرہ من المعنی الثانی فی تفسیر الایة فهو مرجوح
لما فیہ من التخصیص الذی هو خلاف الاصل ولا ضرورة الی ارتکابہ سوی ارادة تطبیق الآیة علی المذهب وما ذکر فی تقویتہ من قولہ تعالی
بعدها فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ضعیف ولا یتوقف ارتباط هذہ الایة بما قبلها علی ان یکون مفسرا بالمعنی الثانی
الذی قواہ الناصب اذ الارتباط علی التفسیر الاول ایضا حاصل بان یکون حاصل الآیتین ان الطلاق الشرعی یجب ان یقع کرة بعد کرة فان
فان طلقها بعد الکرة الثالثة لا یحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ فبقی التفسیر الاول راجحا ظاهرا لانہ افادة ان التطلیق الشرعی تطلیقة علی التفریق
دون الجمع والارسال دفعة ولم یرد بالمرتین التثنیة کما اشرنا الیہ بل التکریر کما قولہ تعالی ثم ارجع البصر کرتین ای کرة بعد کرة وکقولهم لبیک
وسعدیک ویکفی فی ابطال المعنی الذی اختارہ الناصب مقلدا لامامہ ما نقلناہ قبیل ذلک عن القسطلانی من ان عمر الزم الناس بعد
موت النبی صلعم بالطلقات الثلث بعد ان کانوا فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لا یحتسب علیهم ثلثة اذا کان بلفظ واحد واما ما ذکرہ
من انہ لیس فی الحدیث اصلا ان عمر هو الذی طلق بل الوارد ان عبد اللہ بن عمر طلق کما روینا قبل فمدفوع بان کون المطلق هو ابن عمر لا عمر
لا یقدح فی اصل المقصد بل یکفی ذلک لفظ الثلث فیہ کما عرفت وروایة المص انما هو طلقها بضمیر الغایب المذکر والمؤنث لا
طلقتها بتاء المتکلم مقرونا بضمیر المؤنث الغائب وعلی هذا لا یلزم ان یکون المطلق عمر دون عبد اللہ ابنہ غایة الامر ان النبی صلعم اجاب

علی طریقة

على ان يقدر ان يكون هو المطلق على سبيل التمثيل ورواية النيشابوري في تفسيره موافق في المعنى لرواية المص حيث قال وفي قصة ابن
عمر انه اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقتها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرئتك انتهى ولما ما نقله من خبر ركانة مخالفا للصورة
ما ذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان رده صلعم زوجته اليه انما كان لحلفه على ما قصد من عبارة الطلاق ومن اين
علم ركانة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع للتاكيد بعد
تكرر السؤال وايضا قوله كان ابتداء الى ما اردت الا واحدة يدل على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر
ظاهر احتاط في السؤال عن النبي صلعم فقول الناصب انه كان جديد العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدا انما هو من مخترعاته ولانه
من هو جديد العهد في الاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية فالظاهر ان يحسب مثل هذا الحسبان وكيف يتمشى هذا
التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني من ان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحسب الثلثة عليهم بواحدة ومع ما ذكر في جامع
الاصول في ذيل رواية لابي داود في هذا الباب من قوله اعلم ان ركانة طلق امرأته البتة فجعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم واحدة انتهى
فظهر ان حديث ركانة على كلى صورتيه الكون والفساد حجة على الناصب والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انا قد ذكرنا وجه الحديث الذي
قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه محذوش غير موجه في
نفسه ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلعم وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ
الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا حتى تكرر ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذا كان مما لا خصوصا عن النبي
صلى الله عليه وآله علم ان ذلك تغير من عمر لشريعة النبي صلعم وزيادة فيها ما لم ياذن به الله تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث
صريح في ان الوجه الذي راه عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان هذا هو محط طعن المص
عليه والناصب يغمض عن ذلك ويقول الوجه فيما راه عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا جهل او فرار دون يد الطعن عليه بيانا كما في كتاب
الطرايف حيث قال اترى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان علم ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان كان عمر يعلم ان الله تعالى
كان ليعلم ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر لعقله ودينه وشريعة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ان يزيد في
الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد وجعل اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيرهم وكيف رضي
اتباعه بذلك منه وان كان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرفا الله ورسوله للمصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث
فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمتت بهم والله اهل العقول والديانات انتهى قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا وقد خالفوا
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفرق اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق وان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لا يشترط الاشهاد في الطلاق ولا واجب فيه لان الطلاق عقد يترتب فسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج
الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب ويكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان الاشهاد على الرجعة اهم
لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة انتهى اقول لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق
هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا تصديق الزوج في دعوى الطلاق كما زعم الناصب حتى يتوجه
انه مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره
وفائدة الاشهاد ان لا يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين

اما مصلحة المرئة فلانها بدون الاشهاد تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما و
للزواج باخت المرئة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرئة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا
مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو
ممنوع اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار
الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم الخ فلعله يشير به الى ما ذهب اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد
واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون
محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله اذا طلقتم النساء اي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف لا يجوز ان يكون
محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين غير الشافعي فلا يكون حجة
وهو احد قوليه والاخر الندب والاستحباب وحملها ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل فتعين الاول فيكون
الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا نقول هاهنا
ثلثة امور احتمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يعهد
في مثل هذا الموضع اعني مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك
على القريب وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون ذلك ناظرا الى حكم الطلاق الذي صدر بها الاية ونزلت لبيان
حكمه بالاصالة ولهذا سميت السورة بسورة الطلاق وانما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على
الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة اذا المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك
ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا فان التسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا
اللفظ حيث انه غير لايق الا له تعالى دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان ظاهر الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق
فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع والصلح
فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقال عليه
السلام لا طلاق ولا عتاق في اغلاق والاغلاق الاكراه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق
ولا تقدر على التورية وتركها كالا يصح ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته والاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا
يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ هنا ما يكون حقيقة فسخا لان الفسخ يكون جايزا فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى واقول
اعتراض المص على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرق بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب
ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ مكرها كان الفاعل او طائعا
اول المسئلة وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب وايضا كيف يحصل التفصي بهذا على ما ذكره المص من مخالفة الحديثين الذين
اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة
عن كتاب الهداية وهاهنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والذي بما شاء ولنذكر هاهنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون
في هذا المقام فنقول قال في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار به يعتبر التصرف الشرعي بخلاف

وكذا نظيره باقرب الخروف في المعطوفات المتعددة فان عندهم عطف الاخير على ما قبله بلا فاصلة او عطفه على الاول منها الا على بعض المتوسطات منه رحمه الله

الهازل

الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته
اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا اية القصد وعلامة الاختيار انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل
به كالهازل اشى وقال بعض الشارحين له ان قوله قصد ايقاع الطلاق احترازا عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل
الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير صدقا وقوله
في حال اهليته احترازا عن الصبي والمجنون وتقرير حجته ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف الشرين الهلاك
والطلاق واختار اهونهما واختيار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه
كما في الطايع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما توعد به من القتل او الجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه
جواب عما يقال لو كان المكره مختارا لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها وليس كذلك ووجهه
انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما هاهنا فعدم الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل
بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره له اختيار فاسد والهازل له اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من
الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل له اختيار كامل في السبب اما في حق الحكم وهو المقصود من السبب فلا اختيار له
اصلا فكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جايزا اقول يتوجه عليه اما
اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة والكلام في
الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يجيا لفا امره والسيد يدعي
مخالفة العبد له فامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه وليشاهد السلطان عصيانه فيرول انكاره
ويخلص من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو امر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو
ظاهر والحاصل انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والايتان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق
فغير مسلم كما لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة
الامرين اختار حقيقة الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود
بانه ان اراد ان كل من قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه يتحقق قصد وقوع الطلاق
بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ لحكمة الخلاص عن القتل او الجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظاهر
وقياس المكره الى الطايع بجامع علة دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ انحصر دفع حاجته في المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لانه
بمجرد الايتان بلفظ الطلاق كما عرفت واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع قال المصنف
رفع الله درجته ❊ ذهبت الامامية الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك شكت
امراة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال لها ارتدي ويزول النكاح وقال لزوج امراة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال
النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثماية وعشرون مسئلة كلها كفر يعني ان استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال
حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك
فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعن اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان
لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وشهد له بذلك
شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له ظاهرا وباطنا وقال ايضا لو ان رجلا تزوج امراة جميلة ورغب فيها اجنبي قبل دخول

زوجها بها فاتى هذا الاجنبى فادعاها زوجته وان زوجها طلقها قبل الدخول بها وتزوج بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم
بذلك فقد حكم وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للثانى ظاهرا وباطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب لا خلاف بين العلماء فى ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن ابى حنيفه فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون
على وجه الاحتيال للتوصل الى المطلوب وامثال هذا يكون فى اقوال جميع اهل المذاهب كما يقال لو قال الحنفى لامرأته ان ابلعتها فانت طالق
وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها وامثال هذه كثيرة فى المعاميا
وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من ابتداء امثال هذه الحيل فى دفع الاشياء فى جميع الابواب لا انهم اذنوا فى الاحتيال باقدام المحرمات
وما نقله عن ابن المبارك عن ابى حنيفه فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفه اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر
بالكفر كفر ولما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبنى على الاصل من مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهر
الا باطنا ودليلهم على ذلك القول ما نقل عن على عليه السلم انه قال للمرءة التى قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين
الشاهدان كاذبان وان كان لابد فزوجنى منه فقال امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى اقول ان الملم نقل عن ابى حنيفه انه
قال بجواز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب فى مقابله انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين عليه السّلام
لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضى محلل ظاهرا وباطنا وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك
مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا اما لم يقم دليل دال على كذبهما قادح فى عدالتهما
والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عليه السّلام الى قولها فافهم قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت
امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعى الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد
خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت فى
الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هى التى تفتدى دون الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عايشه ان النبى صلى
الله عليه وآله وسلم قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسأل رجل عمر بن الخطاب فى خلافته فقال كم طلاق الامة فلم يعلم
ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين عليه وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجاب عمر بذلك فقال انا سالتك ولم تدر
ما تقول فسالت هذا فقال ويلك انه على بن ابى طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يملك الحر ثلث طلقات
على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب ومن البعض كالقن ودليله ما روى فى الصحاح عن عايشه ان رسول الله صلى
الله عليه وآله قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرءة واما
خصوصية الحديث فمحمول على انه وارد فى قصة بريرة وهى كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك
للطلقتين ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه بحسب نقصان المطلق وكماله لا بحسب نقصان المطلقة
وكمالها كما فى الحدود فانها يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين
لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم وروده فى الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع
والاجماع على ان الخلع جايز من الامة باذن السيد والسيد مالك للشئ فيصح الافتداء من الامة الثانى ان جعل الطلقة الثالثة
للزوج فى الحرة لا ينافى صحة مالكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر
بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا قبل هذا ان المراد من الاية بيان الطلاق السنى
والبدعى فلا يتعلق بهذا المبحث وما ذكر من سؤال عمر ان صح فانه ربما كان لهذا الاختلاف فى ذلك الزمان فاراد استخراج علم على الاجهل

انتهى

انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قول النبي صلى الله عليه واله وسلم طلاق الامة تطليقتان الخ انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على
ان حكم التطليق في اعتبار الثلث او الاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياس ازدياد
عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لانقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسايل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف بل
هي اولى لان المرءة التي يقع عليها الطلاق ثلاثا كالحرة والامة التي يقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان
وانما الزوج المطلق حرا كان او عبدا يشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منعه لورود الاية المذكورة في
الحرة منع لمقدمة مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا
وليس الايتاء للامة بل لمولاها فهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء
هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج
وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية سمي خلعا لان المرءة تخالع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن و
كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع وتغفل الناصب الذي خلع عذاره في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعاجم
في تشريف السلاطين وعمومهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ من الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه
قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى الامة في صورة الاذن ايضا مجاز لان ما يفتدي به من العوض
مال السيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا و
الامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاه فينبغي ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن
ان يصير على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو لين في الظاهر كما هو حقيقة الحقايق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارات الشرع الواقعة ببيان الاحكام
التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي القدر الواجب في يده فيدفعه
الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي لا الجهل فيه جهل و تجاهل لان المص انما يستدل بحديث
سوال عمر عليا ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر
البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا عليه السلام حفظ ماء وجهه عند السايل بتعليم الجواب له على
وجه لم يشعر السايل بذلك ولهذا اظهر عمر للسايل انما اجابه بما سمع من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي عليه السلام كما زعمه
الناصب لاحال السايل اولا على استماع الجواب عنه عمر ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي عليه السلام بافادة الجواب اليه ثم اتمم
القاء ذلك الى السايل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة وفطنة قويمة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلا
الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرءة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع
عقد معاوضة كساير العقود فصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية فغير صحيح لان المراد انه
لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيئا انما على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم
عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المرءة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه انتهى
واقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كساير العقود قياس يخالف الاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل على عدم صحة
استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان ويلعن القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة
النساء فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما يسفهه فيما هو بصدده

في الجملة وهذا ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هنا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه
تقييد من غير دليل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امرأة اتزوجها
فهي طالق كان باطلا لا اعتبار به ولو تزوج لم يطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح
وقوله عليه السلام لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت
امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفة الحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى اقول ما ذكره
من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع
وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق
قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز
الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره الملعون نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا اظهر القبلية بعبارة صريحة في المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من
انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على
التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن المبحث وليس كلام الملعون فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عمن له عليه ولاية لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عليه السلام الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا بعوض ولا ينفذ ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك
ان صح ان للولي رعاية ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والا دل على عدم جواز
التوكيل بالطلاق لان الوكيل لم يأخذ بالساق انتهى اقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر و
عدم التكليف متوقع الزوال غالبا فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن
للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد
ان يكون منوطة بالولي عنه لتعذر اسنادها اليه وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير
استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال
كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه انه حديث مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت وما اورده
من النقض بقوله والا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق الخ منقوض بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان
يد الوكيل في صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
يشترط في مدة الايلاء زيادة من اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة
اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر
فان حلف على الامتناع ابدا او الطلاق فمول وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر
بعد مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى اقول لما جعل الله تعالى مدة التربص في الاية المذكورة اربعة اشهر فيكون
ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بذلك بعد تلك المدة ولو بساعة وايضا يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكمي الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان
ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة محجة يغني ظهور فسادها عن تكلف البيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفئة او الطلاق فحمل المطالبة بالفئة او الطلاق

بعد المدة

بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج باينا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم
تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا
كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب وقال
فان فاؤا اي جامعوا واضاف الى المولي وقال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله
كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة لانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن مأثوما
لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر
الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها
المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى
جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء والمطالبة لا بد ان يقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فيخرج عن المدة بلا انحلال يقع
الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم و
تفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحناه سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب
حكم الايلاء ذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى
ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب في الاية لتعقيب الحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف للظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع
ذلك لم يقتصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره اولا من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك وهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى فان عزموا الطلاق وبقوله فان الله
سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لها فمخالفة النص باقية بحالها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص ودافع لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي
يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق فجعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الطلاق لمن اخذ بالساق
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان
الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعسر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فله الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه
لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء المدة اما الفئة او العزم على الطلاق والقرآن يبين حاله بعد بيان
مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير
ثابت انتهى واقول ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر
ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه هنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لا ينافي
صحة الطلاق ولا يخالف ما تقرر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه وما تقرر مخصوص بما اذا
لم يكن بحق فانه المنافي لصحة الطلاق وايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك
ان صح ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى واقول قد مر منا انه لا مجال لجعل ذلك من باب التعليق بل ذلك من باب التعليق بالمحال
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي بواحد ستين يوما وقال ابو حنيفة

يجزيه وقد خالف قوله تعم فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد ستين
مدًا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق وقبلوا جاز ووجه
ما ذهب اليه ابو حنيفه ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل هذا باخراج ستين مدا في الايام لان الكفارة
عبادة مالية والمراد اخراج المال ويحصل بالطريقين انتهى اقول توجه المنع على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر
والحاصل ان اطعام ستين مسكينا يشتمل على وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم فيه
تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين وقال المص
قدس سره في كتاب نهاية الوصول ان قوله تعم فاطعام ستين مسكينا جاء على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متأول عند علمائنا وهو
مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الفاظ الظاهرة على معانيها التي تبقى ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متأول وتقديره فاطعام
طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا واثبتوا دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما
وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام
وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذفا المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب
عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون
دفع حاجة واحد كلها في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة بركة بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل
هذا الجمع من ولي الله تعم يستجاب دعاءه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحتمل مثل ذلك في الواحد انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفه يجوز وقد خالف قوله تعم لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول تقدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفه وانه جعله في حكم صدقة التطوع
انتهى اقول لم يسبق من الناصب في بحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفه جعل عطاء الكفارة في حكم صدقة
التطوع ففيه انه احداث حكم من غير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الاية التي استدل بها المص قدس سره يدل
بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من الطعام اجزاءه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعم فاطعام ستين
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغذية والتعشية
لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه والاطعام بالتغذية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل
ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الامر بالاطعام حجة عليه انتهى واقول لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما
لغيره فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما شاء
ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدمه لتكليف به وهو المالوف من تسهيل الشارع في الاحكام ومن قوله في نظير ذلك
من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية ذهبوا
الى ان الاية محمولة على بيان الصرف وشرط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان
المقصود دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقة اليهم بلام
التمليك وعطف بالواو المفيد لتشريك البعض على البعض وكون الاية بيان المصرف وشرط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه
لجواز كون الاستحقاق بصيغة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والتصرف الى الواحد ابطال لما هو الجلي
ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعم ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون

ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فان الله تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم
رضوا الى قوله ولكن ان فعل محمد صلى الله عليه وآله حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شرايط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق ثم في قوله الاصناف ثم
بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما
قالوه انتهى ولعل ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغذية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة اعم من الضيافة
ومشابهة احد فردي الجنس للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك
الطعام لهم والتمس منهم اكلهم اياه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية
الجهل منعكسة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف
قوله تعالى فاطعام ستين وهو متصرف الى الخبز حقيقة انتهى اقول لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل
المتضمن بفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا
وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة اطعام خمس لم يجزيه وان كسى خمسا واطعم خمسا
بقيمة كسوة خمس اجزاه سوى بينهما قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لا غير انتهى قال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل جنسا
فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التخيير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى اقول لا شك في صحة ما نسبه المصنف الى الرجلين تعنت كما فعله في غيره من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي الطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم
وهذا خلاف القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه
مخالف لمقتضى العرف واللغة وطاعة عند بابنا ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قوله تعالى ويدرء عنها العذاب ان تشهد اربع
شهادات دل على ان المرئة تدرء عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت
سقط عنها الحد لا يجب عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج ان امتنع ان يحضر مجلس الملاعنة يجبر عليه
ويحبس حتى يحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المرئة بعد لعان الزوج لا قبل
حضور مجلس اللعان انتهى اقول يدل على صحة ما نقل المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وانها اي رأي ابي حنيفة واحمد انه
٤١٠ لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى يقر او يلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا ممنوع فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرء عنها
العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تكلف الناصب
في نصرة ابي حنيفة ظاهر فان حبس المرئة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في
المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة من انه اراد ان يجبر ويحبس حتى يحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو
مسخ له فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بآيات الله تعالى لكان اسكت في دفع الايراد
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نقص بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم

الحاكم نفذ ان ترك الاول وقد خالف قوله تعم فشهادة احدهم اربعة شهادات بالله وفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم فانه
كذلك فعل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة والحد و
غيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر
ان حكم الحاكم محلل ومحرم انتهى واقول حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به
عرض الحائط قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم
يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا
ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالفا قوله تعم فشهادة احدهم عقب الشهادة بلعان الرجال ثم قال ويدرء عنها العذاب
يعني الحد الواجب بلعان الرجال او الحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون بعد لعان الرجل انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يتاخر لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم بالصحة لم ينفذ ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في الحاكم المجتهد انتهى واقول قد بينا ان سبق له من الوجه لا وجه له وان حكم المجتهد واجتهاده
على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبوله حينئذ سواء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يعتبر في الحاق
الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاولى اذا نكح رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس واحد ولم يحكم زفها ثم اتت بولد من حين العقد بستة اشهر
فان الولد يلحقه ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد بستة اشهر فانه يلحقه
وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد بحال بل لو غلق عليه وعلى الاب بيت ولم يتفارقا ليلا ونهارا مدة خمسين سنة ثم سافر الى
بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة من الاولاد الاولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث لو تزوج رجل
المرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل للامرأة انه قد مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت بآخر فاولدها اولادا ثم غاب و
حضر الاول قال فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد خالف الضرورة في ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحقه الولد لولا اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت بستة اشهر من
العقد او نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها واحدها بالمشرق والاخر بالمغرب فلا حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث ماخوذ
من الصور الذي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقتدار والتمكين من الوطي كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي
حنيفة وهو لا يخالف الضرورة انتهى اقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء على الشرع سيما اذا اريد به الامكان الامكان
العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض ما هو محال عادي فضلا عن
المحال العقلي قالوا لو شهد اثنان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما
مع انه يمكن بحسب الحس طريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري عند العقل
السليم الذي لم يكن يعتريه برافة الديانة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكافرة تحت الكافر اذا مات
عنها وجبت عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعم الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لا يخالف الفقه لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين تعالى والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى
واقول الطلاق التخصيص باطل وانما خصصه من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين في الفروع ومنهم ابو حنيفة وقد برهنا
سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين
بفروع الشرايع والا لم يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر

من يخشيها مع انه منذر الكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اكثر مدة الحمل
سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان هذا لم
ينقل ولا شوهد ولو كان معتبر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد والاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع
سنين فكيف لا يقول ان الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى اقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك و
وجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى على من حقق الاخبار وتتبع الآثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو
شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة مريدا بذلك ان الشافعي بقي في بطن امه تلك السنين خوفا من جلالة ابي حنيفة والعجب من
الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ان زاد جلالة ابي حنيفة قدح الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة الواحدة لو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في
ذلك قوله صلعم الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عائشة كان
فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع ان
يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض وفيما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان اسم الارضاع يقع على مصة
ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى اقول ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على انه لا يكفي مسمى الارتضاع هي
التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في السند بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالويل للشافعي واصحابه
الذين انحصر دليلهم في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره
في كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء و
طاووس والشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر
رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم ومن
طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وسال عبد الله بن سنان الكاظم عليه السلام قال
قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلثة قال لا الا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم ولا يسئلن امر المشقة والتضييق فان اكثر
الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين فلمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامة عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم
القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين اجمعوا على ان قليل الرضاع
وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصايم لقوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق في القليل والكثير وقوله عليه
السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روى عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يحرم الرضعة ما يحرم
الحولان ولانه فعل تعلق به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والآية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلانة
الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام ممنوع فان العترة اجمع على
على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عليهم السلام وينتقض قياسهم باللعان انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبده عتق
عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين له قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب
للضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يواخذ
باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا تركه لم يترك المواخذة انتهى اقول قد مر ان الامكان معتبر في نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة

مخالف لها فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام مع حاجتها وفقرها وقال عليه السلام
يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا وسئل النبى صلى الله عليه وآله وسلم من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك فجعله فى الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب نفقة الولد
والوالدة والاولاد والاحفاد يستوى فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب ويكون
المنفق معسرا انتهى واقول ما ذكره الناصب من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن
اصطلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى به عارا وشنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله فى اكثر المواضع
مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى ان النفقة
على الزوجة لا يسقط بمضى الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت فى الذمة لا يسقط الا بسبب موجب
له ومضى الزمان غير سبب كالدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب انه قال لو سلف زوجته نفقة شهر ثم مات او طلقها بايتا لم يجب
عليها رد باقى الايام فاثبت لها باقى النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضى الزمان بخلاف الاقارب فانها تسقط ولا تستقر فى الذمة لانها واجبة عند الضرورة بخلاف
نفقة الزوجة فانها فى حكم الدين فيلزم فى الذمة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انها كنفقة الاقارب واذا مضى الزمان وحصل له
التعيش لا يحتاج الى النفقة فلا يثبت الموجب انتهى واقول وقد ظهر مما ذكره المص وما ذكره الناصب فى تقرير مذهب الشافعى ان قياس
ابى حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما
مضى لو كان بمجرد الكسب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التى يترصد الواهب عوضا عنها وعلى هذا
يشكل الامر عليها كما لا يخفى على اولى النهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل الرابع عشر فى الجنايات الخ وفيه مسائل الاولى
ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شىء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى
بالانثى فانه يدل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى النفس
بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة فلا شىء فى تركتها وعلى وارثها لكمالها ونقصانها واما
قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس
يبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات فى الدين بعقله وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية
والقصاص يؤخذ من الكتاب والسنة واى كتاب وسنة دل على اخذ الدية فى هذه الصورة ثم انه لو استدل بمفهوم قوله تعالى والانثى
بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم هاهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ بالله من مذهب
باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى واقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعى واحمد والاشعرى
والرازى وكثير من العلماء كما ذكر فى شرح العضدى وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لو ذكر
فى كتب القوم فى مثاله من مفهوم المخالفة انه يقول فى الانعام زكوة عام للسائمة والمعلوفة ثم يقول فى الغنم السائمة زكوة فخصص
الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عليها ان النفس بالنفس فيخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج
منه قتل النفس الانثى وفى هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان كان احدهما وهو المفهوم اضعف
اذ لا يشترط التساوى فى القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضى البيضاوى فى المنهاج وشارحه النظامى يجوز تخصيص
المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل وحجة يعول عليها فى الاحكام كما ان المنطوق دليل
فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه

الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة و
لم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون
القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله
من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غيره مكان قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا لا
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس
بن عباده انطلقت انا والاشتر الى علي عم فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس عامة
قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم
ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا
كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سالت عليا عم هل عندكم شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرء
النسمة ما عندنا الا ما في القرآن الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان
لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد
من النفس ما يكون معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية مسيرة خريفا رواه عبد الله
بن عمر انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في
ذلك وانه لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب والسنة او زعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال
الشافعي والثاني مما لا خفاء في بطلانه فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات
القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلعم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان
او ذميا مما لا اخفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله صلعم ولا ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار
الى الخبر اولا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثانيا ان ما ذكره من اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول
وقصور فهمه عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف
والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها الظهور اشتراط القصاص نفسا وطرفا بالتساوي
في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا يقطع العين اليمنى باليسرى ولا تصلم الاذن اليمنى باليسرى
ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يؤخذ العين الصحيح بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة
بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي صلوات الله عليه ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون
المسلم بالكافر خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلعم محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبي صلعم بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا
يقتلون من اهل الكفر من سب الله تعالى جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس الذي حرم دمه بشهادة كافرين وهذه امور نعوذ بالله
منها انتهى وقال في موضع آخر ومن العجب كل العجب اسقاط ابي حنيفة القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل عابد الصليب فان كان
لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما يستباح به يد سارقه والصليب مال من امواله
هنا على ان النبي قد صح ان لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلعم وعن الله تعالى في القرآن اقول ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

واذ تقول انجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات نهي قط عن قطع يد من سرق مال كافر ذمي بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي ونحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء سارق مال
الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ولبينه كما بين لنا ان لا نقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى والتوفيق انتهى وتحقيق المقام ان وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسألة ليس ما اخترعه له الناصب وافتضح به بل الوجه ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية
قد نصروا في قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر
لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي
لان المضمر في المعطوف وهو المظهر في المعطوف عليه من القائل القتل والكافر ولما ارادوا ان ذلك ان اضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي اقتضى
تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس سره واجاب ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف
عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون
معناه ولا تقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى ولا تقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف
بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك بينهما في القتل فقط الا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا
كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لا انه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان لمن الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد ولم يخرج عن عهده
فانه لا يجوز قتله فيما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان
يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد يقيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في
عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو افاد لاستفيد من قوله ولا ذو عهد
لانا نقول نمنع اقتضاء زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم
يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده
قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون بقوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده فان في
صفة قد يمنع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يصر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص
ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر
عموم اول الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا
فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر
بالحر والعبد بالعبد وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل حر بعبد وقوله عليه السلام من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة
المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى اقول قد سبق منا ان قوله تعالى النفس بالنفس وسائر المذكورات
معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وايضا نفس قوله تعالى
الحر بالحر وقوله عليه السلام لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع
التنافي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك انه قتله حذفا بالسيف
فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد بولده انتهى قال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب

حذف پاره از سر پیرو انداختی
بزخم شمشیر مراح

الى مالك ان صح ان الحذف بالسيف ربما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب وفي غيره يتحقق القتل وهو النفس بقتل
بالنفس لعموم حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما تقدم واما ثانيا
فلان ما ذكره في وجه فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطاء او القتل الشبيه بالعمد
وليس الكلام فيهما فلا يفيده قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا
يجب به القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهبه ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرايطه سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به القصاص
ان يكون قاصدا للفعل الذي به تحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة
على العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب
ذكره اعانة لابي حنيفة وتفصيا لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المص باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا
على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعمل بقضيته فليس من العقلاء وان علمه فقد هدم حزم الدين انتهى
هنا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص
صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى ازهاق الروح والخنق والصلب والضرب بالدبابيس والعمد ايضا مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب
القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولي العرامة على سفك دماء صلحاء العامة هذا يناقض مقصود الشرع كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب
ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستفاد منه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا
جعلنا حرما امنا وقول النبي صلعم ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله انتهى والقاتل في الحرم والقاتل بذحل الجاهلية فقوله
القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدا داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استيفاء
القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان دون مكان
ولان تاخير الحق اللازم غير لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض العلماء
ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا لحقوق
تعظيمه كان يوم القيمة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل يهرب اليه ويدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا
دليل عليه من الكتاب والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما
ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصص فعلم ان المراد
بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه هب ان
الامر كذلك لما رووا عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان امنا انه قال في الجاهلية يقتل الرجل ثم يتعلق في رقبته الطوق ثم
يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتاده في تفسير الاية قال كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه احد قطع
وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما ما خلا فالما ذكره المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية و
لم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الا اية واما قتاده فلم يقل ان من اصاب في الحل دما اقيد به من في الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن
وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المص من الاية صريح في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان مخرجه مخرج الخبر لانه قد

وجدنا بزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعم واما من ادعى انه خبر من الله تعم
عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعم بما لم يقله كما ان الناصب اضمر في كلامه تعم لاصلاح مذهبه ما امر ما لا يدل عليه كلامه تعم
ولا سنة نبيه صلعم اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية ينفيه الله تعم عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعم الحرم في الاسلام الا تعظيما وحرمة
وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على جهله بل على جهل امامه بالكتاب والسنة فقد روى ابن حزم
باسناده الى ابن عباس رض قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج من الحرم فيؤخذ به
وفي معناه عدة روايات اخر عنه رض وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما مسسته حتى يخرج منه وعن عطا
عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته وقال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى قوله تعم مقام ومن دخله كان
امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله مجردة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يجيز في لغة العرب بلفظ من الا على من يعقل لا على الحيوان
غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام وحده بنص الاية فيجاب عنه بان الله تعم لا يكلف عباده بالمحال ولا بما لا يمكن وباليقين يدري
كل ذي حس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال قائل
ان الله تعم قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعم وبهذا نقول ولا يحل
قتل احد لا مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد نا عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فقاتلنا
قاتلناهم فيه وهكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا
الذي قال هذا هو الذي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وجحوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه
بشيء اخر الا بنسخ متيقن فواجب علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص وضمها او نستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل
المشركين وحيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام فنحن اذا فعلنا هذا على يقين من انا قد اطعنا الله تعم في كل ما امرنا به ومن خالف هذا
العمل فقد عصى الله تعم في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا واما ما ذكره الناصب من ان القائل يدخل الجاهلية حكما ايضا حكم
من قتل في الحرم مبتدأ في انه داخل تحت القائل عنه فلا وجه فلم خصص الاول بالدخول تحت ذلك دون الثاني فساقط جدا لان وجه
تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل فيه ابتداء لا مبتدا او عدم توقفه
على بيان ان القائل يدخل الجاهلية ايضا كذلك اولا وهذا ظاهر على ذي محصل وقد خفي على الناصب لعناوته قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كتاب عمرو بن حزم
وفي الاذنين الدية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث
انتهى واقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي
في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روى ايضا في ذلك عن كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون
خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت ونقضوا اصولهم
انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطأ كانت هدرا وقال احمد لو قطع يده بنفسه كانت لورثته
مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجاني انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فليس له مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر تغريم
العاقلة في الخطأ سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى واقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاهل افتى
بمثل ذلك مع ظهور بطلانه وقال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا
العقل والنقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى قال الناصب خفضه الله

اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا
او عبدهما او يجب على السيد بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من يهدر دمه في
حقه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب
الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة في قتل المومن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به
للدليل القايم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم انه
عصمة دمهما على حد عصمة دم المومن فهو ممنوع كيف وقد سبق وفاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل بالمومن والمومن لا يقتل
بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المومن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المومن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر
عن العمل بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعم وهو مومن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب
الكفارة في الاية مقيدا معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه الملص قدس سره قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مومن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه
او لم يقصده بعينه وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصده فعليه الكفارة دون الدية
وقد خالفا قوله تعم ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله وقوله عليه السلام في النفس مائة من الابل انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا لزمه الكفارة وعلى من قتل مسلما ثم في ثياب
ولم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما القصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار فهو يتقن انه قتل كافرا
فلا دية وتجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عباس بن ابي ربيعة
حين قتل حارث بن زيد بن ابي انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له
من الاية واما الحديث ففي النفس التي يكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من التهدير
انه قصر في نفسه حيث اختار زي الكفار انتهى واقول لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مومن مقتول وما ذكره الناصب في شان نزولها
على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور واما ما ذكره
قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار
لازما له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان
طبعه من غير ركون الى عقل ونقل بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت
جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج واهل البغي فقتل بعضهم بعضا او اخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية
غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك او لم يغلبوا ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس وو الله ما ندري كيف
انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعم ولرسوله عليه السلام او كيف انطلقت لسان مومن بذلك ان الله تعالى
امروناه بهذا القول السخيف ونسال الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعم من وجوب القصاص في
النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله صلعم وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا لا من صاحب
ولا من تابع ونبرأ الى الله تعم من هذا القول انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت
ان يكون حملها من زنا فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالفا العقل وهو اصالة البرائة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا
والنقل وهو قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجب

بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك
انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يستراب ان قياس انكار المرأة كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة
والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان النكول عن الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على الزوج بخلاف
انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراه احدلها على ذلك او استنكح عبدها بشبهة كما وقع في زمان عمر وتانفت
عن اظهار ذلك او استنكح حرا نكاح موقت على مذهب زفر او نكاح متعة على مذهب مالك والامامية وتانفت او اتقت عن اظهار
ذلك على ان المروى بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل
مرة ويقول له لعلك قبلت او نظرت او نحو ذلك فكيف يحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا تدبر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كامه وبنته واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه
الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح
ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل
يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف ولا تهتم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد و
ان كذبهم وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتزايد الحجة والنقل الدال على وجوب الحد
بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في اسقاط الحد و
ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا بعيد جدا
انتهى واقول بل هذا ابعد من حقية الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذى مقاصده عنه بفوت فينسج امورا واهية
كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل
يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا وله احكام الزنا من ملاحظة اتيان البهايم فلا يكون الا التعزير
انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة مع الغلام
في حكم اتيان البهايم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطى النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل آكل الخنزير والميتة
وشارب الخمر فان تركها ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحارى والآجام غير
ممكن والميل الى اكل الميتة والدم قليل طبعا وشرب الخمر ينزجر صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه
اهلاك النسل الذى هو اظهر مفاسدها والباقى يظهر بالتامل فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاجارة
للوطى باطلة فاذا استاجر امرأة للوطى فوطئها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر امرأة ليزني بها او قريبا بها وقال ابو حنيفة
لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطى
بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه
مع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود انما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على
تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الآباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الا
صلى فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر يتعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا بعد بذل شيء من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم

فذهب

قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا
وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد واما المالكيون والشافعيون فيهدرنا يشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون
مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عند التكبير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها
الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان خبر ابي الطفيل
ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
في هذا فمن عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد هاهنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه
القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه مهرا بل منعوا من اقل من عشرة دراهم في ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا و
الاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب واتفق لهذا عملا اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في
الحرام مع ان في هذا تطريق الى الزنا واباحة الفروج المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يجد زان ولا زانية ان يزنيا علانية وهما
في امن من الحد عند اعطائه اياها درهما باستاجره اياها للزنا فقد علموا الفساق حيلة في ان يحضروا مع انفسهم امرأة سوء زانية وصبيا بغيا
ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤوا ولا قتل عليهم من اجل المرءة الزانية والصبي البغا فكلما فعلوا من الفسق خففا اوزارهم وسقط الحدود
العذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطاهن علانية امنين من الحد وثم علموهم الحيلة
في السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذه الاخر من النقب ويخرجان امنين من
القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا يكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي امنا من
القود ومن عدم الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعقلوها بقران ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهلك وراي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب المستاجرة بل جرمها اعظم من جرم للزاني والزانية بعد استيجار لان
لان للمستاجر والمستاجرة على سائر الزنا جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية
الى انه اذا عقد على امه واخته وبنته نسبا او رضاعا او باقي المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد
بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة
العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا يخالف النص لان الحد يجب على الزانية ان لم يكن ثمه شبهة دارئة انتهى
واقول قد سبق الجواب عن هذا عنقريب وبعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم اتمه هنا ايضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على
هذه المسئلة بوجه آخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب ان يكون
له غير حكمه فاذا قلتم زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه
حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غيرها وزاهو كلام فاسد واحتجاج باطل
وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم الزوج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به وهو الحلال الطيب والعمل
المتبرك واما كل عقد او وطي لم يامر الله تعالى به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك نكاحا فهو كاذب
انك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله تعالى قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى فاما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل
به الى اباحة ما حرم الله عز وجل او اسقاط حدود الله فكمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلا
ويستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد

الشريعة وليس في المحال اكثر من قول القائل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لان هذا الكلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا
او ملكا فانه الصحيح حلال الطلق مباح طيب ولا ملامة فيه ولا اثم وكل ما كان فيه اللوم والاسم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للواطي ولا كرامة
بل هو العدوان والزنا المجرد لا شيئ الافراش او عهر حرام فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية
اقوال المهم وكلام على معانيهم كما قال تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم
وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا وان معارضة الله تعم على الاستهزاء ليس منه تعالى تحوما بل حد حق فصح من هذا ان كل
عقد لم يامر به الله تعم فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل ثم قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة
لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعم والزانية والزاني فاجلدوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رووا عن ابي حنيفة فلعله
جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب الناصب غير مطابق لايراد المص قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويزه الحكم
بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا ثم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود بالزنا
بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد وان شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عنده
مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة واثنا عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعم ثم لم ياتوا باربعة
شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا انتفى انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا
لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من مجلسه الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان
ثمة ريبة ولا يحصل رفعها الا بالتفرق وان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة
فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد ان تشنيع المص على ابي حنيفة هنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه
باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر لا شبهة فيه ثم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة
ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعم ثم لم ياتوا باربعة شهداء
وهذا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد وقال تعمدت قتله لم
يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل الله تعم ومن قتل مظلوما فقد جعل الله لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد
اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف قوله تعم ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء
لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا
التي شهد بها اصحابه حد بها استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة
على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في
الاحصان وهو خلاف عموم قوله عم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم
ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم لم يقتل
الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم ايجاب ابي حنيفة
القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانه عنده ليس في حكم التعمد فلا يجب القود بل في حكم شبه العمد واما عدم ايجابه الحد على الشاهدين الذين
شهدا بانه زنا بالبصرة والشاهدين الذين شهدا بالزنا بالكوفة فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم
الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم

ولكن يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب
من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد لان الزنا واحد والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة
واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله عنده شبهة دارئة للحد واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد من اليهود
فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره اولا من
ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الباقين الذين لم يرجعوا
وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم شبه العمد فمناف لما ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد
الراجع قال الذي تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكاني البصرة والكوفة اتوا با
لشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل ان كان يكفي في تحقق
شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك
في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون
خطأ واما ما ذكره في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا لا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف
المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلو لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا
بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما ناشيا من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب
المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد ذرائع اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة
للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب الحد في مسئلة شهود الزنا بالزوايا اعتمادا الى تفطنت لدقيقه
انه حاكم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليها اربعة عدول بالزنا فاقرت مرة واحدة سقط الحد عنده ثم اوجب الحد في الوطي با
لشبهة اذا صادق اجنبية في فراشه ظانا انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما تمحض تحريمها والناهل الخطي لا يوصف
فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكر من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخالف حكمه
فيه واما ما ذكره من ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر انه يهدمه واذ قد مر بنا
بحمد الله تعالى على اجوبة الناصب فلا باس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون
جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلعم للقاذف
البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الحد انما هو على
القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة
يومكم هذا من شهركم هذا فبهذا بشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يات نص ولا قران صحيحة بجلد الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه
غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا حكم القران
والسنة الثابتة واما الاجماع فلان الامة كلها مجتمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحدا بعد واحد فتموا عدولا
اربعة فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل لقذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد
عليهم كلهم حد القذف ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهد الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين
حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح
اليقين ببطلان قول من قال يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف
وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدا

لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثانى فكذلك
ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن فى ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول
البينة فى الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة فى الزنا وخلاف الحس والمشاهدة فى ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الآن عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف
ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق فاذا هو شاهد فليس قاذفا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع
ان يصير قاذفا اذا سكت لم يات بثلثة عدول اليه وليس فى المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا تكلم باطلاق الزنا على المشهود
عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محل الاشكال فيه وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك
ووجب الحد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القطع بسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب و
الثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطرى وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم
قوله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة وغيرها والخشب
جميعه الا ما يعمل منه انية كالجفان والابواب فيكون فى معمول القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل من يعمل
من الطين من الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب
والفضة والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعا والسارق والسارقة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر لكون المسروق مباحا فى الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش و
الصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل
يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة ان المسروق اذا كان مباحا فى الاصل او معرضا للفساد فلا قطع به لان كونه مباحا فى الاصل
شبهة دارئة للحد ولان لكونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط فى القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع
بالشبهة والنص يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى واقول لا يخفى ان تسمية ابى حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف
معنى الشبهة كما هو فلا يليق من مثله دعوى الاجتهاد وليتصف الناظر المتامل ان اى شبهة واشتباه فى سارقية النباش الذى اسقط
عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعم السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب النبى صلعم ذلك فى احاديثه الكريمة وكون
السارق فى اللغة التى بها نزل القرآن وبها خاطبنا الله تعم هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعم اخذه فياخذه متملكا مستخفيا به وكون النباش
على هذه الصفة وكذا الكلام فى سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل فى ذلك انما كان فى الاصل
مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موه به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه
فوجب القطع فيه بقول الله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلعم القطع على من سرق و
اى فرق فى اباحة الاصل وعروض الشبهة بينهما وبين ما يجب به القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب و
الفضة والياقوت والفيروزج ثم اى فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس و
الحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعم الذى يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك فى
القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوها ولو اراد ذلك لما اهمل ونحن نشهد بشهادة الله تعم ان الله تعم لم يرد قط
اسقاط القطع عن مثل ذلك بل امر تعم بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتيك مزيد كلام فى هذا
فانتظر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه او الادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ
النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعا والسارق والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه

لم يقطع

لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معير البيت وسرق من مال المستعير لم يقطع وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع
الضيف اذا سرق من مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل او غلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ايمنا لم يقطع و
ان لم يكن ايمنا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة
اصبعين او ابهاما لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعناه ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك او
من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين
المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا سرق حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة
ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف
الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم والقران دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين
من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو
خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القران وقال ايضا اذا ترك الحمال
الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة واخذ المتاع من جوفها
فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او بالمثقل ليلا فلا ضمان
وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة في هذا
الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم
واعترضوا عليها لهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغيرات واهمل القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل
واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله
شبهة هل هو شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية
حكمها مخصوصا بما لم يكن فيه شبهة فمن درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله نعم ثم ان تعيين الشبهة امر يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة
مجتهد وحكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المص رفع
الله درجاته بعض القيود في المسائل المذكورة وتحريفه في بعضها كذب نشا من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين
ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناصب على ما يرى فيه وارعد وملك برقاب الحنفية ويرشد الى ما ذكرناه قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية
في كتبهم واعترضوا عليها الخ اذ الظاهر من ذلك عدم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكانت
اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء وهو ان في كل واحد
مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد الخ فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود النافعة للاعتراض وانما النافع لها التمسك بان الحدود
تدرء بالشبهات فلا لوم على المص قدس سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه
المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في ان الحدود تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرء
بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم و
اعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك
قد جاء من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا ما قصدنا ذكره
من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك المسائل

محض اشتباه وجهل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله من كوادن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة النفي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه
الاعتراض ولا يكون مذهبه حقيقا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة
الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعم ورسوله وساير العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقية من سرق المصحف
ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضية تزن مائة دراهم او اكثر او اقل قال ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم
لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال وقال الفضة تبع لانها تدخل في بيعه كما يدخل الجلد
والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس انه لم يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع واما
فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا
خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقريه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيده لحفظ كتب في الاديم
واللخاف والالواح والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد
الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول
عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها
وولدها وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخر في معنى ذلك ثم
قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق وواجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه عليه السلام اخبر ان كل من ذكرنا راع فيما ذكر
وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذ هم مسئولون عن ذلك فيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه
واسلم اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على
الاجنبيين من الاثام ربما اخافوا وضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من
حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة هذا
واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط القطع في السرقة عن الابوين من مال الولد اذا سرقه بقوله عم انت ومالك
لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه
ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقال والده له حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق عليه وقالوا قال الله تعم و
بالوالدين احسانا وقال تعم ان اشكر لي ولوالديك وقال تعم ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعم كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
فيما اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعم واما ما ذكروا من القرآن
فحق الا انه لا يدل على ما ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط
القود اذا قذف الولد ولا على اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه واما قوله تعم وبالوالدين احسانا فان الله تعم اوجب الاحسان اليهما
كما اوجبه علينا ايضا لغيرنا قال الله تعم وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الاية
حجة بوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن
ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية
وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعم ان الله
يامر بالعدل والاحسان فقد امرنا باقامة الحدود واقامتها على من اقيمت عليه احسان اليه فانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم
لا يختلفون في ان [illegible]

قوله تعم ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر اقامة امر الله تعم عليهما وليس يقتضى شكرهما اسقاط ما امر الله تعم به فيهما والذى امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذى يقول كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعم بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحد وعليهم وهكذا القول فى قوله تعم ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس فى شئ من هذا اسقاط الحد عنهم فى سرقة من مال الولد ولا فى غير ذلك والله تعم يقول اشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قوله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يرى الفرق ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه فانه يقضى عليه برده احب ام كره كما يقضى بذلك على الاجنبى بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا فى مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما وعلى ان يعف اباه فان لم فيما له حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانه لم يختلف احد فى ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بتهر او كيف اخذاه فلا شئ عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه اما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين فى مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذى له الحق فى مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد له ولو زنا باسته لم يحد فكذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل والاحتجاج على الخطا بالخطا بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى باسته لحد الزانى لابد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقى لم يظفر على ادلتها بعينه لتلك المذاهب السخيفة او اطلع عليها فتطرب عن ذكرها والتصدى لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض عن حال الباقى مع ما عرفت من اشتباههم فى حقيقة الشبهة فاين ما تصلف به الناصب سابقا من قطع رقبة ابن المطهر بالمقضبات المشتهر مع فراره ههنا وفى سائر المقامات كفرار شيوخه فى حنين وخيبر فالحمد لله الذى انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه واولادهما الكرام الى يوم القيام قال المصنف رفع الله درجته كتب ذهبت الامامية الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعم من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعى لا يسقط وقد خالف قوله تعم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عليه السلام التوبة تجب ما قبلها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تعم وما نقل عن الشافعى ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد به ان الشافعى ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهب ولا شك انه كذلك والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعى انى تبت وسقط عنى الحد فيكون فى هذا تخلصا عن الحدود وهذا من البدايع فى الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعى لان الحد ساقط عن التايب بينه وبين الله تعم ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال بالاية على هذا من الغرايب فان الاية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد عما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية فى هذه المسئلة من العجايب انتهى واقول بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعى ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الحتمية الراسخة قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا مما لا يصح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ فى الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة الاخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك روايته

جيل عن احد الامامين المعصومين الباقر والصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يوخذ حتى تاب وصلح فقال
اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط اذ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط
الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان
الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن
ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من النقض لو تم فهو جار في درء الحدود
بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا وغيره يلزم ان يسقط
عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية تدل على قبول
التوبة ولا يدل على سقوط الحد الخ فمردود بانه اذا سلم دلالة الاية على قبول التوبة لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده
وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مواخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره
الناصب من دليل قال المصنف رفع الله درجته ٢٢ ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع
اليد والرجل بالمحاربة ولخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل وقد خالف الايات
الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد لشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف
الاجماع الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر فان ذهب اقل من
ثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام
ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان
اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان
من الشعير خمرا وقال عليه السلام كل مسكر حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا يجزي القتل عن الكل وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع
جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو
مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء او اختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل طريقا
في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ
من العنب المشتد المسكر الزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع
في حقيقة الخمر انها ما ذا واما مذهبه في المثلث فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل
عنده انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او
المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث
الدالة على خلاف هذا انتهى اقول في المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فان امكن الجمع بينهما من غير منافات كالوارد في
غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معهما وان تنافت بان كان فيها قتل او نفي وجب البداءة بما لا يفوت جمعا
بين الحقوق الواجب تحصيلها ابتداء بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك ايضا روايات
كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشأ من جهله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل سخيف
من اللغاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد
حد الزنى فاسمع بالعجب من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف الى كبيرة الزنى كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى

سقط عنه حد الزنا ونبرا الى الله تعم من ذلك ونحمده على السّلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله
ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنا بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنا بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب
من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر
وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد او غيره وما ذكره من انه لا يحصل الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدر الا عن
السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فتحريم
قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد الاكثار
المفضى الى الاسكار فاسد لا يصلح للعطار وما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد المسكر لا يصلح دليلا لان
من الصحابة من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعم في الخمر ثلث ايات
يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى بعير فشج راس عبد الرحمن
بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر وكاين بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام
ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عنى وينشرني اذا بليت عظام الا من
مبلغ الرحمن عنى باني تارك شهر الصيام فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله عليه وآله وسلم
فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله فانزل الله تعم انما يريد
الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين ابي حنيفة الا في ان السكر
حرام او المسكر الخ مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك
ان الناصب اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غيرها اي من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل
والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد
عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اتخذ من الشجرتين وبين ما اتخذ من غيرهما فتامل قال المصنف رفع الله
درجته وقال ابو حنيفة اذا اتلفوا اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعم النفس بالنفس فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر
على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف قول الله تعم ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله عليه السّلم لا يحل مال امرء مسلم
الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون
بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين والحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر والغلبة فكيف
يملكه الكافر فانه حينئذ يكون اكرم على الله تعم من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق
الله من يؤمن بالله واليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعم ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند
الله تعم باني قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى المعلوم بطلانها لكل احد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والاية
ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك وحقيقة المسئلة الثانية
عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال لان

بالنقل الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع تلك الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنايم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان
تلك المال مال المسلم حتى لا يكون حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها فى بلاد الكفر لارتفاع
العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث وليس هذا استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويحير ويمنع تقليده
ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين الاجتهاد فان اباحنيفة لا يقول باستباحة مال
المسلم بل الكلام فى ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه او لم يرتفع فذهب الشافعى ومن تابعه
بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه فى دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر
ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا المطلوب دلايل قوية متقنة مذكورة فى كتب مذهبه سيما فى الهداية وامثال هذا من باب الاجتهادات
وان فرضنا وقوع الخطأ منه فى هذه المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطأ فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب
وكل هذا ليس الا للجهل بمسالك الدين اشرح لعو لغيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلى فى عدم كونه ملكا بالفرع
مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق فى مباحث اصول الفقه مردود بانه قياس مع الفارق لاختلافهما فى كثير من الاحكام المذكورة
فى الفقه منها سقوط الذنب الذى على الكافر الاصلى بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازانى فى تفسير سورة الانفال من حاشيته على الكشاف ان فى غاية
الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يبق عليه
ذنب لان المراد الكفر الاصلى انتهى واما ما اورد عليه الجامد البليد القهستانى فى شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلى
لان وضع الفعل للتجدد فالمعنى الذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره
الزمخشرى وغيره انتهى فساقط جدا اما اولا فان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازانى مانع فما اورده البليد من المنع يكون
منعا على المنع وهو خارج عن الاداب واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى الذين حدث منهم
الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلى ايضا موجود حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلى والارتداد سيان
فى ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس المعتبر فى مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك فى الفعل المضارع من خصوص الحدث
او اقتضاء المقام كما حقق فى موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر الجاحد والغاصب الفاسق اذ يقولون ان كون
الذهب المغصوب للغاصب حلالا له لكان اولى بهم من التشريع فى دين الله تعالى بالاثم المتقنة التى لا تساوى رجيع كلب الثانى ان اصل ما نقله
الناصب عن ابى حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبنى على قياس ذلك بما
اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابى حنيفة على هذا المطلب دلايل قوية
متقنة مذكورة فى كتب مذهبه سيما فى الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان لها دليل كذلك قال الويل على امام الشافعى واتباعهم
الذين خالفوا اباحنيفة فى ذلك مع ما له من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر
من وصف فخر الدين الرازى علاجه للموت بان لهم برهانا قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان فى ديار
الحنفية بما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل من خوف الشيعة منهم فقد حكى فى المشهور
ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه

فقد خرج

قد خرج شافعياً ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم واما المذكور في الهداية وغيرها
دليل واحد وهو من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها
لان الاستيلاء محظور ابتداء والمحظور لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح
فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك
من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالاً
ومالاً والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهذه ظاهر اما اولاً فلان كون
ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ممنوع وتسليم لان العصمة يثبت على منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله
على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال لكل من يثبت له من المسلم والكافر انما يثبت على خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى
وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للآخر وانما يثبت العصمة لمن يختص هو به بسبب من الاسباب
لشراء او ارث او غيرهما الضرورة تمكن المالك من الانتفاع به اذ لو لم يكن هو مخصوصا بالعصمة نازعه آخر في الانتفاع به فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام
في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في ضرر
العقاب ولو سلم فلا يدل على ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروايحها او التلذذ بمشاهدتها
ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين
يستفاد من دليل منفصل بالضرورة والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على
شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء
الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك الخ بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا الخ فان
مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه الرابع ان ما قاله من هذه ان امور اجتهادية الخ لو سلم
فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان يسمى اجتهاداً لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع اليأس من فلاحه ولوجب التعزير
لضربه بالنعل والسوط على انا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة
لم يكن له قدم متزسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في الاصول وعلم الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما قصارى امره
الرأي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح
لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتحرين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات
وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة في التشنيع على نظير هذه الفتاوى
حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة فولدت هنالك اولادا
فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم اما عن مالك واما على ما عرف
من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد
الله البكري التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر او الرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوا الاسير
من احرار المسلمين وحرائرهم عطية فهم عبيده واماء له يطأ ويبيع كساير ما يملك شاء وجه هذا اللعين ومن اتبعه على هذا انتهى قال المصنف

رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه او الارض او العقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى واقول العنديات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب اياما عنه وكذا الانفصال عن الكلام في الحمل المنفصل قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الاية دل عليه ما روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرية قبل الاوطاس فغنموا نساء ثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا سبين وملكن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاية لا تدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا معهم وكلام ابو حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهن على النكاح والحال انهما لو اسلما معا بقي النكاح بينهما كما كان ثم الاية تدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزويج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى واقول يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكر في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات الخ فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المرءة لا يكون محصنة بالتزويج اذا حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزويج والمرءة المزوجة السبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزويج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي وبالجملة الاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافات بينهما قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يوخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روى عن مالك وابو حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبه كتاب كالمجوس بل يجعلون امان الكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روى في الصحاح عن بريدة قال كان النبي صلعم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان

النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين انتهى واقول ان التشكيك
الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل باب الجزية من
كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز
استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم الخ ويشهد بصحة ما نقل المصنف عن ابي حنيفة ومالك معا
كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب
خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن
كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء وتقر جميعهم على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحضروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم
قال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر فصح
انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون في ان اهل الكتاب
من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه عليه السلام انما عنى باداء
الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعالى منهم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب
الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اكره مشركي العجم على الاسلام
فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان نكرههم وهم اهل الكتاب خاصة انتهى كلامه ولما ما ذكره الناصب
من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها انما نزلت في شأن اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول بان ما وقع
في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية
مجرد التخصيص الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه
عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته او محرفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على
مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم [illegible] على اهل
الكتاب الذي وسلم الناصب بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها وترجع المراء فتامل قال المصنف رفع الله درجته الفصل
التاسع عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسائل الاول ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي
يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا
يشترط البسملة في الذبح ولا النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس
الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر اسم الله عليها لانها مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره
من المذهبان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة على الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم
بحليته انتهى واقول لا نسلم رواية ابن عباس في شأن نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه وانما المسلم روايتهم عنه انه قال ان
الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله ولم يدعوا تفسير ابن عباس الاية بذلك كما يرشد اليه المطارحة في تفسير
فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية

سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة بمتروك التسمية عمدا والدليل
الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في آخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لاخراج الناسي من الحكم
لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا
صريحا في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز جميع ذلك
ان امكن تعليمه وقال احمد يجوز الجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب تذكية اذا كان معلما كما في
الحلية والدليل على ذلك ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم
الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت
مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتل الكلب ثم
المراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد نقلت عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه
وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي الى الخطا انتهى واقول مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل
ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز جميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في
الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال لما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالاية
انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي ولجاج
فطرته وانعكاس ما رواه من التشنيع اليه والى ائمته والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك
اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله وسلم احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك
والجراد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما روي عن مالك
فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى واقول ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال ونظائرها من كتب قدماء اصحاب
الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي وغيره من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار
الغربة حتى تذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبه المصنف الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذه المتاع السقط غير قليل في سوق
حماقتهم وبكان فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلتذكر له
مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم اقوالا لا يذهب بها اولياء الناصب لها لك عن تبيان ما نسبه المصنف
الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل كل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ثم لم يطف على الماء
مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قال لو ان ضرب حوتا فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقطعه
بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس من جهة خارج الماء
اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من
النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس وللمعقول
لانها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيها او ماتت قبل ان يطفوا او ماتت من ضربة حوت او من صخرة
مهدية او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل وما ندري لعل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك
لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة

السفينة من سباح ومذبوح يذبح ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما يدريه الناس لعله كان اكثرها فى الماء ثم دارتها الامواج
فبالله وللمسلمين لهذه الحماقات التى لا تشبه الا ما وطايب به الجهال لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان انتهى واما ما احتمله
الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه اصح واشهر من ان يعذر منكره ولا نسلم ان الاصل نحر السمك وقطع
رأسه وكيف يدعى عدم اعتباره فى حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب تحقق الحلية بقطع الراس لكان لدعوى الاصالة
فى ذلك وجه وليس فليس قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبى صلعم وان يقول اللهم
تقبل منى هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا
لك ذكرك اى لا اذكر الا تذكر معى وروى ان جبرئيل ع قال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت
عليه بها عشرا وقال عليه السلام على ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة محمد ص انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه لا يكره على النبى صلعم عند الذبح بل يستحب وكره عند ابى حنيفة واستدل عليه بما روى البيهقى ان النبى صلعم
قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعى ضعيف انتهى واقول بل الحديث موضوع ومع كونه
موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطراب يأكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع
ان كان فى بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان فى بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع
وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ووجه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق
انتهى واقول ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون
الشبع موجبا للقوة لا يقتضى كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضى الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد
الرمق كما لا يخفى ثم فيما نقله عن امامه الشافعى من انه اذا كان فى بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع اكل له الحلال
لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها فى الطريق عند ظهور ضعفه الى سد
الرمق مرة بعد اخرى قال المصنف رفع الله درجته الفصل السادس عشر فى الايمان وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية
الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولا ام وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون قل من حرم زينة الله التى اخرج
لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو حلف
ان لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف فى انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف
النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسترسل فى الميل الى المحظورات ففى حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله او التزم
بما جعل الله له فيه مساغا ففى حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابى حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه يفيد الاباحة
وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات فى حد ذاته بل التلذذ للساحب الى الوقوع فى المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى
واقول ليس المراد من التحريم فى الاية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعمه وكف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية
وما صرح به المفسرون من ان فى الاية دلالة على ان الترهب والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول
الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذى اتى به الناصب المردود وحكم بكونه اصوب واما قوله ان الايات لا تفيد الا
الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد ندبية الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذى

يكون فعله احلف فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسالك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به
اليمين وقال الشافعي ان اراد به اليمين صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فان اقام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل
غيره فان الفاعل مختار في فعله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لآخر اسالك بالله او اقسم عليك
بالله لتفعلن كذا وقصد به الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة ويستحب
ابرار المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد واي مخالفة في هذا الفعل
انتهى واقول مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه اذا قال الغير اسالك بالله لتفعل او اقسم عليك ونحو ذلك ويسمى يمين
المفاسدة فالفعل الحاكم باصالة البراءة وناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق
القايل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القايل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين لغيره التقسم
نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر بسبع عيادة المريض واتباع الجنايز
وتشميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه
اذا قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لابد لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا
ههنا بنفيه واثباته فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير عقد
بقلبه كان اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بهذه كفارة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله
عند غضب ولجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره وهو ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى واقول ههنا وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من
باب حمل ما يدل على احد الضدين على الضد الآخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت
مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد صرح بذلك في الهداية وشرح الوقاية
بان الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه قال
المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى
او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا
يجزي المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل من المذهب فهو على
دابه على الافتراء على المذهب واقول ان المصنف نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون
افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري
وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سال عن الكسوة فقال له عمران ارايت
لو ان وفدا دخلوا على اميركم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف ايضا نسبة الشافعي الى
القول باجزائه القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرهما عن الخف ووحد الضمير وقال يجزي ولم يقل
يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي انما يحتج بكونه صحابيا ليس بحجة كما حققه
في مباحث الاصول قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة
بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان مبنية على العرف اللغوي او العرف

الاصطلاحي او الشرعي والكل معنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ و
قد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر وقوي واحد منها حمل عليه وان اطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف
ولو حلف لا يسكن هذه الدار والقرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها او مكث ساعة بلا عذر حنث وان اخرج
اهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به اقله اليوم والليلة انتهى واقول القول
بعدم حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر
اذ الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منه السكون زمانا يعتد به قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى
انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه بر في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك السكنى بنفسه و
بالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال وقد خالفوا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة
فيها متاع لكم اخبر بان من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني
اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم
يسكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان آخر وان كان عياله وولده في غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل
اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك
انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله
والاية الاولى لا يكون حجة على ابي حنيفة لان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب
المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة للشخص يجب ان يكون فيها من شيء ماله ولا ينعكس كلية حتى
يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات
وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال الخ توجيه
بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله
ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب تدقيقه في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال
لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح جزء كالحائط ولو وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا
فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف لا يدخل الدار حنث
بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام من غيره ولو من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق
من خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار ان اراد به
انه من جملة اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة الاجزاء التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول
بتلبسها فيها انما هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما سبق لا السطح والجدار وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث
فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له

بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت
ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم ورداً فشم دهنه لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن
لا يسمى ورداً وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فخنقها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف لا ياكل ادماً لم يحنث باكل
اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي
صلعم او مسجد الاقصى او قبور الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعم يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم
يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه عن نذره صح واجزاه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم
العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصود
ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه وكل ما نقله من ابي حنيفة في هذا
الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قدمنا جوابه فيما سبق في باب النذر و
الصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وان العرف ليس بحيث
يفهم منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في
باب النذر والصوم سابقا من الجواب فقد مر انه بمعزل عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته الفصل السابع عشر في
القضاء وتوابعه وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف
قوله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء
ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه
العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله وهذا من غرايب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه
ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال المجتهد فلا نسلم ان يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون
السائل عند الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز عليه خطاؤه في نقل الاقوال خصوصا بها من اطلاقها وتقييدها
خطاء غير معفور عند الله تعم وان اراد به السؤال عن المجتهد فهب انه يكون الاخذ عنه علما والحكم بما استفيد عنه حكما بما انزل
الله تعم لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله
متوجه في هذين القسمين كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء
وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعم ومن ولاها القضاء قدمها واخر الرجال
ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا يحصل من النساء و
التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجال في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز
عند الضرورة عنه انتهى واقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجال في
سائر الاحوال فقد اعترف بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي اعلى
من رتبة غيره من رعيته فيلزم من تفويض القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لما استدل على ذلك بقوله

نعم يا ليتها كانت القاضية لكان اولى بحالهم واما ما ذكره من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه
ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه وقد خالف
قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال عليه السلام
ردوا الجهالات الى السنن وهذه جهالة تزعم ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض
حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطأ فيه فله
حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه
النقض الثاني ان يتبين له بقياس حتى رآه ارجح مما حكم فيحكم فيما يحدث بعد ذلك به لا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به
قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده
لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى اقول اعتراف الناصب المتعسف بان ما ذهب اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه
جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه الا ان ابا حنيفة
قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية وبعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا
بذلك قوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون
العمل به اولى وايضا يلزم اما فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان
القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق
او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المطلق
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لانها مبنية
على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته ومكانها
او في غيرهما ولو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز له ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما
استدل به على جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا
التعرض لها وهو ظاهر على المتأمل واقول قال بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي في هذه المسألة قولان ففي احدهما وهو اختيار
المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان
يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان يجوز بما رآه او سمعه فهو منه على علم ويقين كان اولى والقول الثاني وهو
مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه لانه يتعرض للتهمة الخ وحينئذ نقول ان نظر المصنف ههنا الى القول
الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق فعليه بالوجيز او العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي
ما ذكره ان لا يكون نسبة المصنف للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي ايضا غير صحيح
فيبقى الاعتراض على غير الشافعي منهم واردا كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات
فيها لا يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المصنف لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف
باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة
الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطنا وان كانا كاذبين كان حكمه صحيحا ظاهرا او باطلا باطنا سواء كان

في عقد او رفع عقد او فسخ عقد او مالوفه كالبوحنيفه ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا حتى في اثبات
العقد اذا ادعى زوجية امراة فانكرت فاقام شاهدين شهدا بالزوجية حكم لها الزوج وحلت له باطنا وان كان لها زوج بانت منه
بذلك وحرمت عليه وحلت المحكوم له ومنه في رفع العقد اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا واقامت شاهدين فحكم بذلك
بانت منه باطنا وظاهرا وحلت فكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان انهما شهدا بالزور ومنه في الفسخ
لاقالة وفي النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا و
باطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعم والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم والمراد بالمحصنات
زوجات الغير فحرمهن علينا الا بملك اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفه اباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تعم فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها لا تحل له الا بعد زوج وابو حنيفه قال اذا جحد الطلاق فقضى
له بها حلت له وايضا قوله تعم فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها حلال له ما لم يطلقها وابو حنيفه يقول اذا قضى
له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه او ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت عليه
وما طلقها وقال صلعم انما انا بشر مثلكم وانكم لتختصمون الى ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه
فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعامي ان يتغافل ويتعامى عن مثل
هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم ولي طول عمري اقلده وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف اخالف ابائي واجدادي
واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعم منه في الاخرة ولا يسمعه الله تعم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو حكم بشهادة
زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطي فلا حد لان
ابا حنيفه يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا حل لها وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة
ولو تزوجت فوطيها الثاني جاهلا وعالما او نكحها احد الشاهدين ووطيها فوطي شبهة بمذهب ابي حنيفه الثاني ان يكون انشاء
كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على الاخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب
على اصل صادق ولم يكن في محل الخلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله فكذلك حتى يجوز للشافعي الاخذ
بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان بيننا نكحنا ويريدان تحكم بيننا فامضيه او لم ترض بحكمه لم يجبهما هذا مذهب الشافعي
في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن ابي حنيفه فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا
او باطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام بهذا حيث قال شاهداك زوجاك فلا ياتي عليه ما ذكره من التفضيحات
والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد ويعتقد فيه اصابة الحق
ولا اعتراض عليه انتهى واقول يتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المص رفع الله درجته بما ذكره
شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا
للحل انتهى وكذا يتايد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفه في فروع الشريعة انه اردف
جميع قواعد الشريعة باصل هدم به شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح
زوجة الغير وقضى به القاضي مخطئا حلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعم
ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتذهب القلوب على اتباع التقليد ولما اكوف لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من يسلم حسه فضلا

عمن يستند نظره وهذا اشد المطعن وللطعن من سلف الائمة فيه الى ان تموه بروم حزم الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر
في قوله في مسئلة المثقل وقال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بما علم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علم فقد رام حزم الدين
انتهى وقال ابن حزم عند ما نسل عن مالك انه اذا القاضي ما فعل الحر من التبذير المفسد حقا وبيوع الغبن قبل ان يحجر القاضي
عليه فكان فعل القاضي انفذ من حكم الله تعم ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا ولا محرما وانما
انما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا حصلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا والا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا
ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطي فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي وجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي
ظاهرا او باطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة
بانها منكوحة له وهل هذا الا البناء الفاسد على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او واحد
من شاهدي الزور يكون وطي شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ المفروض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدول فلا شبهة
دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي الخ فبطلانه ظاهر لانه يلزم اما
الشافعي بتجويزه العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم مع بفساده من خلاف ابي حنيفة ويلزم العامل
بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك
بما روي من قضاء امير المؤمنين عليه السلام ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه
علمه عليه السلام بتزوير الشاهدين هنالك ولو ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افترا
عليه عليه السلام وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عليه السلام مخالفا لما نص عليه اقضى قضاة العالمين ومويد الخلق
اجمعين وسيد الاولين والاخرين في نص يحجر بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف
ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاة انما نصبوا للانتصاف [illegible]
ورفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس واستيفاء الحقوق من الممتنعين وابقائها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار
ما كان مخفيا ونقل الخفيات عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية يدل قوله صلعم فانما
اقطع له قطعة من النار فانا اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للمجاهد ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ
ففيه ان المقلد الفطن بل من ترقى ادنى درجة عن كوادن البهوم لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا
اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل قال المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب المقذوف تزوج ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى ان القذف يجرده
لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعم والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد
الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف
بعضها الى بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعم قال واصلحوا شرط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق لاقتران
لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في
قوله تعم الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذاب نفسه فان تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة
الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعدمه حينئذ انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب

الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد يقبل شهادته لقوله تعم الا الذين
تابوا من بعد ذلك واصلحوا لحكمه بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم
قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تعم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين
لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف
واما القذف بدون الجلد فهو كساير الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود
بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح
لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكره من الدليل العقلي وهو
ان المانع من قبول الشهادة الفسق وهو قد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص
حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى اقول قد استدل المص على عدم جواز كون الاستثناء عايدا الى الفسق فقط ولم يتعرض
الناصب لدفعه فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد
بالنص مجرد الاية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها ولئن اراد بالنص الاية من حيث
انها خالية عن احتمالها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر قال المصنف رفع
الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج
الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة
على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبيين عند مجي
الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف
قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما كان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يقبل شهادة الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وساير العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهدا في مال
او حد ثم ماتا او جنا او عميا او خرسا لم يمتنع الحكم وان كان قبل التعديل وبعد لهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار
بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة عنه فصار كانه لم يشهد والاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة
واعتبار البصر نفهم من غيره من الدلايل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط
عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين
في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نفس الحكم عنده محل وان وقع بشهادة الفاسق
لظهور العدالة في وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى اقول لا يخفى ان
ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة
في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي
استدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في
الشهادة فكلام حتى لا ينفعه ولا يضر المص وانما الذي قصده المص في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى
والبصير لكن الله تعم اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المص ويصرف عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار
البصر نفهم من غيره من الدلايل ففيه انه لا بد اقل الامر من ذكر واحد من تلك الدلايل لينظر في صحته وفساده وانه صالح التخصيص

عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه لان الشهادة احوج با
لمراعات من الرواية فاذا وجب التبين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب في المختصر الايجي في شرحه ويعتبر في الشهادة
شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق با
لاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايضا
المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نرى من كثرة رواة المفترى انتهى واما ما ذكره من ان نفس
الحكم محلل عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العنديات المجردة عن البرهان مساوقة للكذب والبهتان قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين عند الحكم الخ فبطلانه ظاهر لظهور ان الغرض من التبين دفع الجور
والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق البيان قبل الحكم او بعده
وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لا يقبل شهادة الخاين ولا الخاينة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض وامر
مناديا فنادى لا يقبل شهادة خصم ظنين والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة
لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة
حدا يتمنى زوال نعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحت ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ
حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى اقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يتاتى اصلاحه بليت ولعل فقد فسر اصحابه على زعم
انف الناصب عدو الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل انه يعرف العداوة بالعرف
كما في خزانة المفتين فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على جهة التدين
كالزنا والسرقة اما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد
شهادتهم وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة
الفاسق مردودة وشهادة ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم
من الاجتهاد والتدين ليس من الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة كما تشهد بعضهم على بعض
عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد بعدم كون
الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع
اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس فسقا باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب
مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف و
الكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض بغير امر من الله تعالى بذلك
بل خالفوا القران في نهيه عن قبول انباء الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضايح والمضادة لله تعالى
انتهى قال المصنف رفع الله درجته وقالوا ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس
بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج
فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهه بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات
وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب اللعب بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرايط اربعة الاول
عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار الثالث ان لا يصير سببا للتنازع والكذب الرابع

ان لايكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرايط صار حراما وذهب الغزالي من اصحاب الشافعي
الى ان اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح وقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم عن اللعب بالشطرنج فهذا باطل وافتراء لانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله
ولم يتفق له حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال وما الشطرنج
قال انه شيء ينفع الناس في تدابير الحرب فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من مرور النبي صلى الله عليه وآله وسلم على
لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي عليه السلام مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام
وحمل الشافعي بانه لم يامر بتركه ولو كان حراما لكان يامر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كان على صور الحيوانات وقد مر انه
حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه
حتى كانا يلعبانه استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرايط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظيران يعتبر
في حل الخمر عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلوا عن الشتم والقذف والهزيان
والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي بل يضع
خمره في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا
يصير سببا لنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلك او كان غايبا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضرها
في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا يكون كالقمار اكلا للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها
زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطاها قايما مثلا الى غير ذلك من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجب ان
الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا من الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج فسقا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك
بان للاجتهاد فيه مساغا وارادوا بوجه الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين في الاراء والحروب كما مر مع ان النرد ايضا
يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر ذلك فليسأل عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمساهلة
في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد
الاخبار بل استند في اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب
لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعدم وقوعه له فان النرد ايضا لم يكن من ملاعب العرب
وستعرف بصحة الحديث الذي روي عن رسول الله صلعم في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي
وهو صصه بن داهر للشطرنج على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دايما من الهند الى الحجاز واليمن
وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر ومع تولع العرب من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل
اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لاراءته طريق التدبير في الاراء والحروب وابرائه كال اللهو الذي يكون لاهل الغم
محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين عليه السلام في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن رسول الله صلعم
بل يحتمل انه عليه السلام نهى بالعبارة التي اتى بها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان
النبي صلعم قد نهى قبله عنه ليشعر بانه ليس اول من نهى عنه فتامل قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب
النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احده ولا ارد شهادته وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر لا المسكر الا الخمر فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى

واقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله صلعم كل مسكر حرام وقد
ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء فقال انما عنى صلعم بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذى يسكر منه وهذا فى غاية الفساد
من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا يوجب النار لقائله وثانيها انهم
لا يقولون بذلك فى شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والزعرور وساير الاشربة
انما يقولون فى مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبى صلى الله عليه وآله وسلم جهارا والثالث انه تاويل احمق
وترجيح سخيف فقد نزه الله تعالى رسوله صلعم عن ان يريده بل قد نزه كل مسكة عقل عن ان يقول لانا نسألهم اى ذلك هو
المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة
ارطال واكثر فما بين ذلك وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه فى الكوز فلا يقلع عن خمر حتى يسكر فظهر بطلان
قولهم فى الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا والجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها املى الحلق فاى ذلك
هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم فى الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبير ومنها صغير
حتى تردهم الى مقدار الصوابة ويحصلوا فى نصاب من ليسخر بهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحد ولو ذلك حتما كانوا قد نسبوا
الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو وحاش لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والموذى من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زاد
على الشبع والرى المحسوسين بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذى غذاء اذا بلغ
شبعه قطع الا القاصد الى اذاء نفسه واتباع شهوته فكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله صلعم كل شراب
اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هى
التى اسكرت الشارب بالضرورة ندرى هذا بل هى وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث
له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاى اجزاء شربه هو الحرام حينئذ وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة فى حد
السكران انه ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء واباح كل سكر دون هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى كلام المصنف
رفع الله درجته وذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعى ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف
قول رسول الله صلعم من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وقال عليه السلام من لعب بالنردشير فكانما غمس يده فى لحم الخنزير
ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على
عادته فى الافتراء على المذهب انتهى اقول يكذب ما ذكره الناصب ما فى كتاب حيوة الحيوان للدميرى الشافعى حيث نقل فى بيان
حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكى ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما فى كتاب الينابيع
حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهى الاجتناب عن الكبيرة وهى ما يوجب حدا وفى وجه اختاره ما اوعد عليه و
عيدا شديدا فى الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة
والقيادة والسعادة وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسب اصحابه والخيانة فى الوزن وتقديم
الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند القدرة والاصرار على الصغاير وفى وجه على صغيرة كغيبة وكذبة
وسفاهة ولعن وهجو ونميمة ولعب نرد لقوله عليه السلام من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التمسك بيان
الوجه الذى اختاره الشافعى من الوجوه الثلثة هو الوجه الثانى ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة وانما الذى عد فيه
ذلك صريحا النرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان الاد بالمذهب فى قوله فما نقله عن المذهب وقوله افتراء على المذهب المفتى به

اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض على ان القايل بالقول او الوجه الغير المفتى به ولا ينقض وجهه وان اراد به انه
لم يقع هذا القول او الوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سوّد الله به وجه الناصب كما
عرفت وجهه فتوجه قال المصنف رفع الله درجته وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله
ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية قول الزور الغنا وقول الله تعالى ومن
الناس من يشتري لهو الحديث وقال ابن عباس وابن مسعود انه الغنا وقال عم الغنا ينبت النفاق في القلب كما ينبت
الماء البقل ونهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الغنا بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية
اشد وان كان منها خوف فتنة حرام وكذا من الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب وهو شعرها والدليل على
عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عايشة قالت كانت عندي جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغنا وايضا روى في الصحاح عن الربيع بنت معوذ بن عفرا قالت
جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن الدف ويندبن
من قتل من ابائي يوم بدر اذ قالت احديهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعي هذه و
قولي ما كنت تقولين ويعلم من هذه الاحاديث جواز الغنا وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم
الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة انتهى اقول ذكر في كتاب الينابيع ذكر
اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام الغناء وسماعه لقوله تعالى ومن الناس من يشتري
لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغنا ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة بحرام انتهى فليس فيه ما ذكره الناصب
من تقييد كراهة الغناء بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب فسلمنا معارضتها للاخبار التي
استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون
مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما
مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك
شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرحوا به وقد ذهب ابو علي بن ابي هريرة
من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته
بعد توبته وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري
الا في الجراح وقد خالف الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فرد شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم
الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية وقال مالك شهادة المخبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجاد المقر
في الحديث فيقر ويسمعه المخبي لا تقبل وقد خالف الاية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الصور عن مالك
في عدم سماع الشهادة امر اجتهادية وله عليه دلائل فوجه المحدود القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي
على الحضري لعدم اطلاعه على حاله لعدم المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص
بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخبي انه نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات
والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط بشروط يفهم من السنة
انتهى اقول القياس باطل كما عرفت في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره في تعليل سماع

الشهادة

شهادة البدوي على الجوارح من امكانه في البادية فيجري في غير الجرح ايضا لامكان وقوع البيع البعير والغنم والصوف ونحوها في
البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط
لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تثبت بها مالك واضرابه ظاهر البطلان
واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان النص الوارد في استشهاد
الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة فمدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك
منها كاذبة ولو صدق في ذلك فلم لا ذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادة اثنين
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه
ما ذهب اليه احمد ان الاصلية يثبت بشهادتهما وان اختلف كل الاصلين انتهى اقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المصنف من
لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني بان الاصلية يثبت بشهادتهما الخ فلا وجه له اصلا تامل قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها
وقد خالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها
اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقا البراءة كل امرأة من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج
الى اليمين انتهى اقول لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هنا اصلا قال المصنف رفع الله درجته
وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت بولد يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما
معا ونقل الطحاوي عنه انه يلحق باثنين ولا يلحق بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه مائة اب الحق بهم ثم
قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان فحدث ولد فقالت كل واحدة منهما هو ابني من سيدي الحق بالامتين معا وهذا خلاف للمعقول
والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر
وانثى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان
او اكثر في وطي امرأة فاتت بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح او بعد الطلاق في العدة او بالنكاح الفاسد جاهلا او بطلاقها
بجهالة بنكاحين فاسدين او يطأ الشريكان الجارية المشتركة او يطأ امته ويبيعها فيطأها المشتري قبل الاستبراء يعرض على
القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف باحدهم لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض
على القايف باحدهما لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق باحدهما دون الاخر
يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما باق الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول
بانه تولد من كليهما بل يقول باحتمال الانتساب الى كليهما فحكم الانتساب الى ظهور المرجح انتهى اقول لما نقله المصنف عن ابي حنيفة
من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحق باثنين ولا يلحق بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه
بما يتحد به مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه
ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورد هو
عليه بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما الوجه في انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على
ما وجهه به الناصب في مرتبة ان يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة في الالحاق باحدهما دون الاخر بلا ترجيح مرجح وفساده
اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة

بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين فابراه احدهما من نصيبه او اعتقه
لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز المالك الفسخ
في الفاسدة دون الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما
ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه المبرئ ان يعتقه
فيكون مسلطا على ماله انتهى اقول ما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة الخ باطل فاسد
يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة
الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة او كان العقد كذلك
او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد كالميتة كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها بشرط فاسد او
لفوات شرط في العوض بان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم يجب ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح في ثلثة
امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا اولاده من جاريته
والثالث انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا تلزم من جانب السيد فله فسخها او تبطل بموت
السيد وبالجملة فالعتق عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر
والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مرتبة عليه فالكتابة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند
ابي حنيفة الخ فمردود بان عنديته انه لا يروج الا على مقلديه والاصل حجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل
الكتابة الفاسدة كالبيع وحملها عليه غير صالح للاصلاح حكمه فيها باللزوم بل هو من قبيل اصلاح الفاسد بالفاسد كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتب المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث حصته عما كان لمورثه في ذمة غيره وباي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض
والغصب ونحوها وبطلانه ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة
عدم تسلطه لانه له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل
المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف يصدق انه مسلط على ماله والتسلط في
العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي اذا كان
عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وخالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عليه السلام الناس
مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه
صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسدت كاتب باذن الشريك او دونه وللمكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد
اليه بعض كسبه والى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق ويقوم نصيب الشريك على الكاتب بشرط اليسار
ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها انها تصرف في المال المشترك
بما ليس له وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان
مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرايطه منها التصرف على وجه
اذن فيه الشارع ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب
احد الشريكين في نصيبه سواء اذن الشريك او لم ياذن لمعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله الكتابة على بعضه

وذلك

وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا او سفرا لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود
الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر انه حرف الكلم عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى وقال
لا يخفى ان الدليل الذى نصبه الناصب على فساده الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نم ان كتابة احد الشريكين
لنصيبه من العبد تصرف فى المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكر من ان الاية ليست بحجة عليه باطل
قوله لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة
بشئ من الشرايط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا
الكلام فى الحديث اذ لا نسلم ان التسلط فى العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا ولعل ما ذكره من ان
المص لم ينقل المذهب هو عليه حقيقة ان ما ذكره المص هو اصل المذهب الذى عليه الشافعى كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة
والذى ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعى اليه والدليل
عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفى اكثر مواضع السابقة من كتاب الانوار الذى اعتمد مؤلفه فيه على ما ذكر ما تقرر عليه
الفتوى كما مر فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجس المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى كما لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار
المشتمل فى قوله وذلك المعنى الخ بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله الخ هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض
لنفى نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعى دون ابى حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع للمص على الكل
فتدبر قال المصنف رفع الله درجته وقال الشافعى اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بمائتين
على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة وقد خالف العمومات ولعدم التقدير فى المال بل لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء فكذا بعضه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح الكتابة من الشريكين ان اتفقت النجوم
جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما فى العبد او اطلقا فانها تقسم كذلك وان اختلف النجوم فى
الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا فى النجوم مع التساوى فى الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء الشريكين فى الملك
والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لما مر انه لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على
كل العبد فيكون العوض الذى هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة لاختلف بها العقد فلزم
تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على المعوض على قدر الحصة
والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد وان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
يقع على التساوى لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة
للعمومات لان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير فى المال بل
لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوى بين احكام البعض والكل
فان فى هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعى انه من
ارباب الاجتهاد واصحاب الدلايل ومع هذا يحكم على وجوب تساوى احكام الكل والبعض والحال ان من يعرف معنى البعض و
الكل يعرف وجوب تساويهما فى الاحكام وهذا اخر من خرفاته الذى خالف فيه ضرورة عقل البله والصبيان فضلا عمن له
ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى وقال لا يخفى ان المكاتبة من الشريكين انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
فى ايقاع العقد على المشترك فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة
البعض دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها فى مقابلها واما ما ذكره فى بيان عدم مخالفة العمومات تدل على وقوع الثمن

بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فقد نقول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب ابتياع الشريكين بكتابة
العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا
على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء
نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر
جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو
من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التافيف وهو حجة معتبرة اتفاقا
وبهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهم الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته
في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكر المص قدس سره من اول الكتاب الى
ههنا كلها مزخرفات بمعنى المحبرات والمزينات وان المزخرف بالمعنى الطاوي في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب
وائمته واسلافه واقوال المصنف رفع الله درجته في هذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القران والسنة بعض من
كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه فانه يطلع على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب
بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطا ولا الزلل وهو حاصل بذلك فليجتهد من يؤمن
بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل
نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا الاخرة
وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من مزال الاقدام وفيما اوردناه في هذا الكتاب كفاية لمن اراد تحصيل وكيف
من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا محمد
المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تنفد اولها ولا ينفد اخرها يقصم بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف
المبطلين جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى ل الناصب خفضه الله اقول قد وفقنا الله تعالى بلطفه
العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب الموسوم بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق فقابلنا بكتابنا هذا
المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الشاهدة عليها اثر الركاكة
وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة
والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل وخالف الكتاب و
السنة ولم يفهم في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هما عليه لقصور باعه في طريق الاستدلال
ولغلوه في الابتداع والتعصب ولوفور اعتراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المتبصر المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع
على طرق مباحثها ومداخلها في رد الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل التابع للشرع
الشريف على طريق الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد
المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها
واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التامل الوافي يظهر على المطالع لهذا الكتاب
ان المذهب الذي ينسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مرجوحات اقوال اهل المذاهب وملحوس من فضلات المعتزلة
تدحرجها طايفة من المتعصبين والمتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة وعلة فاذا ظهر هذا علم ان الائمة
من علماء السنة محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى البشر ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة

المدونة في الاصول والفروع ان العلماء لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده
وبعده وبطلانه وها نحن ان شاء الله تعالى نضع خاتمة في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان
انتهى واقول جعل الناصب الشر بما اتى به من جريرة الذي هو الشر المحض متعلقا ما تعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه
بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير نصيب اعداء الناصب كما لا يخفى
على من اطلع على تفاصيل ما هدمنا في هذا الشرح معترفا مفتخرا بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعائه لكونه خيرا وعبادة كما ترى
ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك نظم مدعی نازد که توفیق عبادت یافتست خالق عصیان نگر بس توفیق
جای دیگر است ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله انما الكشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره
بكشف الحق وحينئذ يتوجه عليه انه لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته لجريرة هذا اسما
بلا مسمى بل مهملا محضا ثم نسبته الكلام المص الى الركاكة انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب
المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بحمد الله تعالى اللهم الا ان يراد بالركيك في كلام المص
بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الرجل
ليهجر وامثاله مما مر او اراد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة
اظهار الجرح والتعديل الماذون فيه في الدين لكن الركيك بهذا المعنى عرف طار من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ماش
مزعة انتقام الله تعالى عن الناصب على جلالة وكرامة المصنف عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة
تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة ملعونة خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله
الظاهرة عليها اثار الركاكة الخ فان ركاكة ايراد التاء في صفة الاثر وكونه لحنا مهملا في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه
يصير صفة لقوله بعبارات السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب
السنة الخ فان الصواب ان يقول انما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد
المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب الخ وهذا ايضا ظاهر ولو
ولنا التعرض لبيان ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام ههنا وقد اوضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به
من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة
او وقع فيها عدم تمييزه بين ذهنه الكلام وسلامة فرا والقريه باضعافها نعق به نعاث اسلافه كما قيل في الفارسية نظم نوای بلبلت
اخر کجا پسند افتد که گوش هوش بمرغان هرزه گو داری ومن المضحكات تسميته ما تشبث به من احاديث اهل السنة
بالصحيح ثم زعمه انها مما تصير حجة على الخصم ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث وحال جامعيها وانكار الامامية
لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء الخ فكونها مرجوحة انما
هو في زعمه الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء مجازا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين
لرجعوا عن رجوعهم وكسروا بنيان طلب الحق سورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما
سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية رض وان الذي اخذ من علماء
المعتزلة ولحس من فضلاتهم هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر انه اعتزل عنهم في مسائل قليلة لحب التفرد
بالرياسة فافرد تلك المسائل بالتدوين وجعلها مذهبا له وللمفسدين ومفسدة في الدين فهم قد لحسوا من فضلات الشيعة

والمعتزلة اجمعين وايضا ما ذكره من مرجوحية مذهب الامامية ومن وكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل في تحقيق مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث من يجدد من ان مجدد مذهب
الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا عليه السلام ولا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله عم واتضح
من هنا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين ويخبر عليه ظهور انه كان لهم عليهم السلام احاديث
واداب وعبادات ومذاهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجوادهم ومواليهم وعبيدهم من
شيعة المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من
الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا
وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ويفيض الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان
ائمتهم ومجتهدهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين عليه السلام الى يومنا هذا لا يقصرون عن علماء فرقة من الفرق بل هم
في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انهم لم يماثلهم احد في علم ولا عمل لان قولهم
لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي اما بنقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
واما بالكشف والالهام بحيث يتساوى صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا كبره تردد الى معلم او استفاد
من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها
مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلاميذهم
كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر مؤمن الطاق واشباههم
فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق عليه السلام كالخان والسوق يزدحم المستفيدون من طلاب
خذون عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء اهل السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد
عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء
من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ
الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابو جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى والشيخ المدقق محمد
بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان
العلماء نصير الدين محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا
عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم العقلية والنقلية قد ملات الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن و
من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينا قطعيا بان هؤلاء الحواريين والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت كانوا اخص بهم و
اعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ابصر بما في البيت ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء
في اكثر الاوقات عن المنتسبين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية ومع ذلك كما شرح هنالك نقلوا الاخبار عن ائمتهم
عليهم السلام واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة الكذب مما لا وجه له لانا في الاخر
موجب النار وفي الدنيا سبب القتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار ولا يتجشم تصنيف
الكتب والاشعار المشتملة على عقائد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء والاحصار
ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم

مما لغنهم

ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار
بسبب عدم عدالة الراوي ان يصنفوا تلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت عليهم السلام كذبا وافتراء ويجعلوا
انفسهم ابدا مهانة متهورين وعن الدنيا والاخرة محرومين محجورين بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين
بمن وافق عقيدتهم من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفائهم الحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية سيما
ومن استولى بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرها
مما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماءها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة
خلافة السلطان الظالم الزاني اللائط الشارب الخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها
من امور الشرع على اذنه ويستأجر قاضيهم القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة
وكثير منهم كامامهم الخزاعي جوزوا وضع الحديث لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة
اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شحنة بلدة ولا رئيس قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا
والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية المنسابين الى وضع الاحاديث
كثيرا من علمائهم تفضيل معوية وتهجيعهم على قتاله بعد ظهور امتناعه وسوء اعتقاده في معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن
كثير الشافعي وغيرهما مذكور واذا اثبتنا ان مذهب الامامية مذهب اهل البيت عليهم السلام ثم الذي ثبت لهم وثبت حقية ما ذهبوا اليه
العصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا
ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما قام
ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعته من ان المتمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا وسلمنا ان الباري لم ينص في كتابه على
طهارتهم ولا امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتمسك بهم فالمزية التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة
اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن
عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شأنهم في الدنيا كخلفاء بني امية وبني العباس وما ذلك الا لعلم
جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه كل من سمعه وهذه المزية لم يحصل لغيرهم فان من سواهم قد طعن بعضهم
على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا باسم النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل
شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي خالف فيها خصومه فانه
اتى فيها بالزلل في قواعد اصولية يترقى القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في حزم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ
الاشعري شيخ اصول الشافعية كما مر من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبكم مصيبة الاية وكذا هو لمالكية
واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع
امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة مذهبنا لارجحية اهل البيت عليهم السلام على غيرهم بل يلزم ذلك
كل من وقفت نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد
المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد بيناها ولا يلزمنا
القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يو ر الخطا معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت عليهم السلام اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطأ متبع اهل البيت ودان

مذهبه ماخوذ من مرجوحات الاقوال وكيت وكيت لولا ظلمة الهوى والتعصب الذى يجعل القلوب كالميت وها نحن ان شاء الله
نأتى على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جميع ما ذكره فيها موضوعات مموهات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعوار
على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه فنقول قال الناصب خفضه الله تعم خاتمة لبيان حقيقة مذهب
الشيعة وتبيانه وكشف وهن قواعده وبطلانه ونسأل الله ان يوفقنا فى هذا البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب من الغرض
والاعتساف فنقول قال الله تعم وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن
لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى ولا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المليين ان وعد الله تعم حق وانه لا يمكن ان يقع خلف فى وعد الله تعم ووقوع الخلف
فى وعد الله تعم محال عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد فى هذا ولا خلاف فى انه تعم وعد فى هذه الاية لامة محمد صلعم ثلثة اشياء ولابد
من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا لان منكم يدل
على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلو قلنا ان الحق مذهب الشيعة لزم الخلف فى المواعيد
الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعم هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته المخالف المعاند ان
شاء الله تعم فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف فى الارض والمراد من الاستخلاف فى الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث
ينقاد لاهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف فى الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم
يقضى تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم وكذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم
فى الارض لا يكون استخلاف المؤمنين فى الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى واقول يتوجه عليه ان ما نسجه
من المقدمات انما هى وساوس لوتها الهاجس ليس من فلاح ولوجب ان يستعد لضربه نعلاه او سوط الظهور انه على تقدير
ايمان خلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذى دل عليه قوله تعم يعبدوننى ولا يشركون
بى شيئا لم يحصل بعد وانما حصل فى بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة بكفار الفرنج والصين سيما
ساحل بحر الهند والفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يأمنون منهم اصلا والناصبية لقصور نظرهم
ووقوفهم على ظواهر الاحوال زعموا انه لما فتح فى زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعم خوف المؤمنين امنا
ولم يتأملوا فى كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل خرصا معهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه ما الى الباطل
ليس اليه سبيل وبالجملة ان تمكين الدين على الوجه الذى دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل فى عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم ولا فى عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا ولم يقل الناصب انه هل كان للدين تمكين حين حصر امامه فى الدار وهل
كان لامامه واصحابه امن حين يشرب ماء البحار حتى قتل ورمى فى الاقذار واذا ظهر انه لا وجه للحمل على ما توهمه الناصب فتعين
ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدى الموعود الذى سيظهر باذن الله تعم فى اخر الزمان من اولاد على عليه السلام ويملأ
الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته واجعلنا من المشرفين بلقائه وبنواله هذا ولو اقتصرنا فى ذلك
على ما اقتصر عليه الناصب فى حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة على عليه السلام والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل
الخوف امنا تبديل ما كان له ولاصحابه من الخوف عن المتقدمين امنا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف فى الارض
ما ذكره النيشابورى وغيره من امكان التصرف والتوطن فيها كما فى حق بنى اسرائيل وايضا قد مر ان الامة اختلفوا فى اشتراط النص
فى الخلافة وعدمه ويدل على الاشتراط الاحتياج الى النص فى قوله تعم انى جاعل فى الارض خليفة وقوله تعم انا جعلناك خليفة فى
الارض وهرون اخلفنى فى قومى والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق فى حق الثلثة فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم ومما ذكرنا سقط ما قد ذكر

الثم

الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل ثم قال الناصب خفضه الله الثاني من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى
لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا بعد رسول الله صلعم ابدعوا
في الدين الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين عليهم السلام وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم على
الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في
الارض انتشاره وشهرته وادعان جميع اهل الملل له ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة
عندهم كفرة فجرة فساق ضلال وجميع الناس يعلمون ان كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسع مائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين
لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا وانتفوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو دب لهم دبيب بخروج
رافضي منهم اياما قلايل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني ايضا البتة انتهى واقول قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا
الوعد ايضا لان المراد انجاز كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عم فسقط جميع ما نسجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات
السخيفة الداهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة ففيه انهم وان كانوا قليلا من عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله
تعم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة وما اكثر الناس لو حرصت بمؤمنين وان
كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع على الا واحد
بعد واحد وقال الشاعر العارف شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب هذا
كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عليهم السلام كانوا قليلين يظهر ذلك لمن
تتبع كتب التواريخ وقصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين الخ فردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات
رسول الله صلى الله عليه وآله وصفة اصحابه مدة نبوته ويؤيده قوله تعا واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض
فقد بان لك بالدليل من الضلال الصرف سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة والقهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس
للناصب علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار الجمهور بكثرتهم وفي
كشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهذا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما قال
سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايدي المؤمنين ثم قال الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة تبديل
الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا آمنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ
ارواحهم ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا
من اظهار الدين وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت
ان مذهبهم لو كان حقا لزم الخلف في وعد الله تعم والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع
الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا
على بطلان مذهبهم من ابهر الدلايل واظهر البراهين انتهى واقول جواب هذا ايضا امر من انه يجوز ان يكون مصداق هذا
القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر عليه السلام ولو استعجل الناصب واستصعب الانتظار فليكن مصداق الزمان
الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي عم ومواليهم من سماهم الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس

الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية حتى هرب الناصب وخلق من اهل
علمته الى قاضى بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقامع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر رباه حتى استغاث الناصب
بقوله واغوثاه والحمد لله تعم ثم قال الناصب ثم ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن فى ذلك المذهب المنسوب
الى الروافض اشياء كثيرة نذكرها هنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبى رحمه الله تعم قال ابن الجوزى
فى كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا فى الفقه وسمته مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا و
ذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبى يا مالك لو اردت ان يعطونى يعنى الروافض رقابهم
عبيدا وان يملئوا بيتى ذهبا على ان اكذب لهم على على لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك لو اردت ان يعطونى يعنى
الروافض رقابهم عبيدا وان يملئوا بيتى ذهبا انى قد درست الاهواء كلها فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب
كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم على عليه السلام بالنار ونفاهم من البلدان فنفى
عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه واقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من ان الامامية يخرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن
اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التى لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا فاما ما ذكره
عن الشعبى من انه قال لو اردت ان يعطونى يعنى الروافض رقابهم عبيدا وان يملئوا بيتى ذهبا الخ ففيه ان الذى عرف نقله
من احوال عامر الشعبى انه كان خلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذى تخلف عن الحسين عليه السلام وخرج مع
عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا ببررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذى دخل بيت
المال فسرق فى خفه اثنى درهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبى من علماء الشيعة وعلى هذا
كيف يتصور منه القدح على اهل مذهب من الشيعة بما نقل عن ابن الجوزى فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع فى قوله يعطونى
يعنى الروافض من تصرفات الناصب وهم الرواة وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناصبة فانهم قد يقصدون الكذب على على
عليه السلام مما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى فى قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يسمع
منه دعوى انه لا يأخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة لم يبال بعار سرقة مائة درهم على ان ما نقل
عن الشعبى اخرا صريح فى ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وساير اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر
الخشبية وشرهم الرافضة احرقهم على عم ونفاهم ومن البين المذكور فى كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين
احرقهم على عليه السلام ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر فى الكتابين ولعل الشعبى
لما اراد ان يقدح على الحنابلة خفا فى عن تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة فى الجملة ليدفع به
الخوف والتهمة ويضحك على لحية من توقع منه ذلك من الحنابلة وساير اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن
الجوزى وهو رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمار والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه اغماض تلك
الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه
اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدور تلك الحماقة منه تامل ثم قال الناصب خفضه الله اقول ان كل مذهب من
المذاهب الاسلامية فان حقيقته تلتيام من اصول وفروع والاصول اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول
دلائل الاحكام والاول سمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما نظرنا الى مذهب الشيعة رايناه ان اصولهم
الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة الا فى مسئلة واحدة والذى تصدى لتدوين هذا المذهب اخذ
الاصول من المعتزلة ومن الاضاحيك فى كتاب ابن المطهر انه يقول فى كل مسئلة من مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم

من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واى عالم واى تصنيف للامامية فى الاصول اخذ المعتزلة
واخذوا منه مسئلة فتبعوه واى اضحوكة اغرب من ان التابع الذى تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من جاز تابعيته ولا يعبأ بنا
بعينه ولا يلتفت اليه البتة يجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكتب متقنة
وسعوا فى تدوين المذهب واغوا فى الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلى وابن المطهر
وطايفة يسيرة فطالعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعار التتبع حتى جعلوا
انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم فى الاصول الكلامية اشرح اقول لا يخفى ان ما ذكره
من ان اصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة ولا فى مسئلة واحدة كذب صريح قد علم خلافه
اجمالا من قول العلامة الدوانى فى شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة وافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا يخالفها الا
فى مسائل قليلة الخ مع ان هذا كلام صدر عنه بالغفلة وعنادا كما سنبينه وتفصيلا فى طى ما سبق من الاصول الكلامية وبالجملة
الامامية خالفوا المعتزلة ايضا فى كثير من احوال المبدأ كابطال الحال ونفى التفويض وما اشبه نعم لغيره والخروج عن ظلمات
الفلاسفة يريدون اثبات الجزء الذى لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفى اكثر
احوال المعاد كنفى الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مومن وان العفو جايز وانه
يجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الآن الى غير ذلك وفى اعظم مباحث النبوات كاثبات
العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفى اصل الامامة الذى لا يخفى مدخليته المخالفة فيه فى الكفر والايمان
لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون المعتزلة فى مسئلة
الامامة الذى هى العمدة فى بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة
اذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة فى كل زمان الخ وكذا موافقون لهم فى مسئلة خلق الاعمال
فان اصلها كما مر مكتسب من مذهب جهم بن صفوان المعتزلى القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة
الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة بل لا محصل له وكذا اتفقوا فى مسئلة المروية والكلام فقد قال صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة فى الروية والكلام لفظى واعترف به فخر الدين الرازى ايضا فى
كتاب الاربعين وغيره وكذا فى مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة فى زماننا
ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفى فى كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه
الذى قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازى فى كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل
النزاع لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله تعالى موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخارى فى كتاب التوضيح ان من انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقال الفاضل التفتازانى الاشعرى فى شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال
ومن البين ان القايل بحجية جمهور اهل السنة والجماعة فيكونون قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة فى اثبات الحال جماعة من
اكابر اهل السنة كالقاضى ابو بكر وامام الحرمين ولم يوافق المعتزلة فى هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة اهل السنة
فى اثبات الجوهر الفرد وفى نفى العصمة عن الانبياء كل منهما بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما
يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتها وعدم متابعة احدهما للاخرين ان يجعل مخالفة الشيعة
معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما يخفى لكن اظهارهم لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما
هو من قبيل الشعير يوكل ويذم فان اعتزال ابى الحسن الاشعرى عن شيخه المعتزلى واظهاره لمخالفته بعض ظواهر اقواله انما كان لحب النفس

والاستقلال وحرصهم في رياسة شرذمة من الجهال والاوغاد فنشت عن اقوال الاشعري ومذاهب الارايت كلامن مذاهبه
لما يركابيات عبد الرحمن الجامي الجبيت صاحب ولايبقى له الى التقليد واقتحام مضيق التقييد واما ما ذكره من ان تدوين
المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم فمحل تامل بل اما من العلماء بالسماع من صاحب المذاهب او من تصنيفه والا اشكل
الامر في فقه ابي حنيفة لاتفاق علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم راى
تصانيف الامامية في الاصول اخذه للمعتزلة واخذوا منه مسئلة الخ على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل
السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية ومصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المحدثين من الزيدية
فلان وفلان الخ ومن الامامية وساير اصناف الشيعة فلان وفلان الخ ومن مولفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور
ويونس بن عبد الرحمن وسكان والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي
ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل
مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا هذيل العلاف كان من مشايخ
للمعتزلة فافهم واما ما زعم من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ
عن ائمتهم امر ظاهر مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقنا على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري
في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل ثم قال الناصب خفضه الله قول اما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة
والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم
التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها عند ظواهر عقولهم اوضح وربما ذهبوا به
خلاف تلك المسئلة بغير ما يريد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول للفقهاء الاربعة من
مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع الناشية منهم امنها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وربما اخذوا من مذهب ابي حنيفة ومالك واحمد وغيرهم من العلماء بما هو صاحب ذلك المذهب
والحقوا في خلاله شيئا يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامية او بما يوجب طعنا في الصحابة فسموا تلك المنتحلات اصول فقه
الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى اقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرنا سابقا من تقدم مصنفي الامامية
وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة
وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات
الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها
الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة مع انه يتفرع عليها اجل ما افتوا به من المسائل المذكورة في
كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها الوف من المسائل فضلا عن المخالفات الناشية
من اتباع احاديث اهل البيت عليهم السلام وعدم اتباع ما روى بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب ويلايم قاعدة
من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسايل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت
ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا بابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعدهم اصول الفقه عن غيرهم
ثم قال الناصب خفضه الله اما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان
ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال

الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطاله بالدلايل المتقنة بل ابطل بالوجوه الباطلة والحجة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا
وجوه الضعف منها وفي بعض المسائل وافق اباحنيفة او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر
او مذهب السفيانين او احد من العلماء وكل ما خالف الائمة الاربعة فهو اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف
على اقوال العلماء وذكرتُ شيئا يسيرا من خواص بدعتهم ما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اتق بكلامه ان ابن
المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق
لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تأمل بعين التدين واختار
مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالف اهل
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا
اليه ان كان مخالف الاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه وجعله مذهبا له صار
معتزليا ومن الفروع ان قبله وعمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالجزم للعاقل التدين ان يهجر مذهبا مبناه على
تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وتبديع العلماء وتفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم
ثم يجعل قولهم دليلا للمذهب ولو انه جعل قولهم رد المذهبنا لقلنا انه يقيم الدليل والحجة علينا باصحاب دلايلنا ولا باس بهذا لكنا انه يدعي انه
يقطع رقيتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول عايشه وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا
الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل بنصوص الائمة
لعدم قبول اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد نقل اقوال الصحابة ورواتهم ليكون
نقل الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع والاصول الفقهية نقلا عن الائمة فعلم
انه ليس له دليل على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول
والفروع ولينصف المنصف هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا
سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دمينا من مذهبهم رتب في هذا الزمان
ظهر شعار البدعة واستولى اربابها في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيرها الاذان
بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل السنة ولا في مذهب الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون
قواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات
ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد واظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنته
وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا لم يجف قلمي مدة شهرين واياما حتى وفقني الله تعالى لاتمامه
في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فانه يخص لطفه لطفا ويعين فضله فضلا وانا اسئل العظيم واتوسل اليه بجميع ما ذببت عنه المطاعن في هذا الكتاب
من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين وهذا الكتاب
الذي قصدت به اليغرنب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن
الاسلام والمسلمين شر هذه الفئة الباغية واولي القلانس الحمر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا
اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين

اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك
فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام
المسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا
ونبينا وحبيبنا وشفيعنا محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسائل القائم
باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى آله واصحابه وازواجه وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب
العالمين وقع الفراغ من تأليف هذا الكتاب المبارك وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من تسع و
تسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذا البلاد واظهار مبادى الشر والفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم
تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلالة وخمود نيران ارباب الدين واصحاب الفضل والكمال علما وفقه الله تعالى ويسر
ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوى الامل وطاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم
وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجوا الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤل السائلين بحق نبيه المبين مؤلفه العبد
فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محتدا الشيرازي مولدا وبخارا الاصفهاني مسكنها ودارا اغفر الله ذنوبه ومحى
بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلام انتهى اقول الجواب عما ذكره الناصب هنا من حال الامامية
من عدم في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا غاية اتقان
المسائل والدلائل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض
الوجوه التي ذكرها الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة
وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة مما ابطله الائمة الشافعية الى مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا ليست
مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما ينسب الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية واكثر
ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة
وردوا على فتاويه منفردة تجاه الشافعي بعدهم وجميع تلك الاقوال والردود وابطل بها ما اخذها من اقوال ابي حنيفة وليت كان ابطله
بالدلائل المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما بينا وجه الضعف فيها غاية الامر ان صاحبي ابي حنيفة لجمود طبعهما
وقوة جدل الشافعي لم يقدرا على مدافعته فافحما واسلما الزمام الى ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل موافق لمالك وفي بعضها موافق
لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر او غيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا يوافق فيه احد
من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما ذكره نقلا عن المص قدس سره
من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس
سره حصر المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفروعية ترويجا للمرام وكيف يتصور القول بما نقله
عن المص مع ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من اجل المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة
وكيف يدعى موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من تلك المسائل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات طامة
الناصب في هذا المقام وتوهمه ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص وتفريعه عليه اعتراف المص بجميع اقوال
اهل السنة واين ما بسطه العنكبوت للذباب عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء
بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه ما جاء محمد بن
الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطاله

لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى بحيوة الحيوان عن الصادق
عليه السلام انه رد على ابي حنيفة في بعض المسايل ووبخه على العمل بالرأي والقياس وهداه الى مآخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلسه الشريف استعجب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر
مذهب الشيعة من غيرهم مردود بان للمتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله
الناصب واما اذا علم بما مر من تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ما
خوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره من ان الجزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبنيا على تكفير اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الجزم والاحتياط في ان يهجر مذهبا يعتق صاحبه مع كل
ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسايط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع
في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهالته وذلك لان المص قدس سره
لم يجعل قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي صلعم دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة
تلك الروايات للروايات المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام او غيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر
على تلك روما للاختصار واكتفاء بما هو اقرب الى تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق تظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب
كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار مخالفة الجمهور للقرآن والاحاديث سيد الانام سيما
المروية من طريق المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب لو كان له دليل من نصوص ائمة
اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له الى وايضا ليس هذا
الكتاب اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه
لانه اودع في كتبه المبسوطة ككتاب تذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوها من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا
واذا طالعت ذلك رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة
نعمان بن ثابت الكوفي الترمذي كان يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس
لا في محله على مناقضة مآخذ الاصول انتهى وقال في موضع آخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها
وغير نظامها انتهى ويكفي في الدلالة على قلة فقه الرجل وقصوره باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث
قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رأي وهو احسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة
الكوفة استظهروا ابا ابن ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها للتشنيع العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور
العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى بلينا
باصحاب المقاييس قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الرأي بين الفخر والبوس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم
وناصحوا الله في لعن لابليس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والا
اغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوي السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح
بن دراج وكان من اصحابه اخطأت فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تزل من خالقي قدمي لولا تداركه نوح بن دراج انتهى
ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم وكان يخفي امره وقد تولى
قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وكان جميل اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم
عليهما السلام كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب ابي حنيفة

وقلا مذمة كما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين باداب الله
تعالى ورسوله بل باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه وغيره باسوء الخطاب وحينئذ لا بد من التسليم
وترك العتاب هذا وكم مما روي في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وخصائص قياسه لا يقاس بالارمال ولا يحاذي شعر
اياسبلي نعمان ان حصا كما لتحصى ولا يحصى دقايق نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا
عن العباسية على اظهار مذهبهم جهرا انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وناظر بذلك اصحاب ابي حنيفة وسولها
اخذ تلك المنتحلات من افواه مقلدي الشيعة ولم ياخذها على وجهها ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد باخذه من عند نفسه وهي التي ذكرها
المص في هذا الكتاب ورد عليها واوضحناه بما لا مزيد عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس
ابن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي حججا وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب
ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرايض من كتاب المحلى
ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى ولا يعزنك ما عسى ان يظن على انك من التقات جمع كثير بهما
من طلبة علوم الدين وتقليد جم غفير اياهما من عوام المقلدين فلقد كان هذا تصدرا من غير استحقاق وترؤسا بشؤم الاتفاق
من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم انما كانوا يقربون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء الحق
وانهم باذن الله سايرون لا من يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجائرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا امثال
هؤلاء الفقهاء وروجوا مذهبهم ليضعوا من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمتهم في الدنيا لم يمكنهم اخفاء نور
الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية وامثالهم من الفرق الكثيرة ولقد ظهر بما ذكرنا ان كناصب في اعتقاد
فقاهة هؤلاء المبتدعة المتحلين قد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم والله ليس لهم لوار تقوا الى السماء الا الكثرة المذمومة
وتكثيرهم التاليف في تلك الفتاوى المشغوفة وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات والتغييرات من
نسخة الى نسخة ومن مسودة الى مسودة اخرى طمعا في الزخارف الدنيوية وطلبا بجاه العباسية ومن بعدهم من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او يرجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للفيض القدسي ولم يتهيأوا لتنزل
النور الالهي الذي ينشرح به الصدور ويتحلل به الشبهات الهماجية ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم في
المسلوك الحنيف الى الصراط المستقيم ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم في حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم
فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام بهم شديدة ونقية اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم متلبسون بزي
الاسلام ونصرته وموالاته متسمون باهل السنة مدعون لموالاته وهم في الحقيقة اعداء له كالذين يخرجون عداوته في كل قالب
يظن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد فكم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوه وكم من
منار ذكره وكم من علم له طمسوه وكم من لواء من مرفوع قد وضعوه كم ضربوا بمعاول الشبه في اصول غراسه ليقلعوها وكم عموا
عيون معارفه ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد سرية يريدون
ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ليثبتوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفران فالظواهر الا
نضار والبواطن قد تخمرت الى الكفار حق جوز واخلافا على الله ورسوله المختار تفويض ولاية المسلمين الى هؤلاء الاشرار
اكتفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورفعوا عمن خالفهم من المؤمنين كلاس الامن والامان فما
لسنتهم السنة المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة

الخدع ونقض الخيار ونحوها
مراح

والمكر وبضاعتهم الكذب والخدعة يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون
خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات النفس الامارة متخلفين عن سفينة
اهل البيت الطاهرة فجرت انهم في موج الخيالات فلعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم من سفن الهالكين
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا
في ضوءها مواقع الخوف والامان ثم اطفئوا ذلك النور وبقيت نار روحهم ونفسهم بتلك النار معذبون وفي تلك
الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون
قد تمكنت امراض الشبهات قلوبهم واظهرت فلتات لسانهم فساد ضمائرهم وعيوبهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا
ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخاليب شكوكهم باديم ايمانه مزقته كل التمزيق ومن تعلق شرر فتنتهم بقلبه
القاه في عذاب الحريق ومن دخلت وساوس تلبيسهم في مسامعه حالت بين قلبه وبين التصديق وان سمى نفسه
بالفاروق والصديق ففسادهم في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن
مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون يتبعون ابدا مخايل القياس والاستحسان ويستهزؤن بالمتمسكين
بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قد اعرضوا عن النص الصريح استهزاء واستخفافا
وابوا ان ينقادوا لمحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع وعتوا واستكبارا فانهم جعلوا الاشعار مثل القرعة
تراخلافا على رسول الله صلى الله عليه وآله وردا وانكارا فمثلهم في حراسة والتحامل عليه امرارا كمثل الحمار يحمل اسفارا خلعوا النصوص الصريحة
عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات التاويلات الباطلة فلا تزال مخرج عليها منهم كمين
بعد كمين اعدوا الدفعها اصناف العذر وضروب القوانين وقالوا انما حلت بساحتهم ما لنا ولظواهر لفظية لا يفيد
شيئا من اليقين اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا الانكار وجحدوا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل
الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون
بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا نشبت قوم الشبه والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها مسيغا اولئك
الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا بينا انهم برزوا الى البيداء مع
ركب الايمان فلما راوا طول الطريق ونقل مرافقة الثقلين في معاريج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا
انهم يتمتعون بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم
عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل النصوص بما يرفع عن الدين الايمان فما اكذب دعواهم للتحقيق والعرفان
فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون وما اجرئهم وهم الاذلون وما اجهلهم
وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذهم بغطمة جاهلون اسرار اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه
منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما مر
في غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب عليه السلام مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا
ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا على النقاد وصفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم
الشيطان دغاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم خرجوا والله اضغانهم الوصي
بعد علمهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلا لا يقدهم فيه
ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لا يحجب

ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من تبتل اليه ووقفهم عليه مشاهق الدواعي
الحق التي ذهل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقام
شح نفوسهم وانسهم برياض تنزيله فهمهم غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة
ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم
من نور هداية ما كشف به حقائق الدين وانطق السنتهم بحجة التي تم بها افحام الملحدين وصفى سرائرهم عن وساوس الشياطين
وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل
الى باب مدينة علمه ووليه اطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا
بذلك من قلة البصائر وضعف العقول وقد وضح لك ايها المشتوق الى الاطلاع على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكوة
النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفائك لاثارهم
واقتباسك من جذوة انوارهم وانخراطك في سلكهم وغمارهم فعساك تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتنال
الجنة في جوارهم هذا آخر ما قصدته من ايضاح مقا[صد] الكتاب المستطاب وانجاح مسئول الاحبة والاصحاب
من الرد على وساوس ذوي الاذناب خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزائغ عن طريق الصواب وذلك من
جلائل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي المشهود الغني المجاهد اعداءه بالسيف اليقيني والرمح الردني
نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسئول من فضله العظيم وكرمه العميم
ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثنى عشر
عليهم السلام وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هدى يدعو الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم
وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول من افاضل المومنين الذين هم في حب الدين امين ان يدعوني
بدعاء اجابتهم الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد
اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير ومظان المواخذة و
التعيير فان قلة بضاعتي لا يجد واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن
وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والال اذ بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب
لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المعروفة الى المشهد الرضوية المقدسة
المانوسة رماني الى الهند المنحوسة قامت تلك الشوهاء المايوسة الى ازدياد غمي واهتمت في
عداوتي واعداد همي حتى ظننت انها هي الهند الملائمة لكيد عمي لكن الله سبحانه ببركات محبة
اهل البيت احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما رميت اذ رميت فانتصرنا للمصالح العلام
حاشرين ووسمنا على جباه الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين فانتقمنا من الذين اجرموا
وكان حقا علينا نصر المومنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي فشحت بها عوالي المعالي في سبعة اشهر
من غير الليالي الماشرحت من كثرة ملالي وضعف القوى ونحول البدن كالشن البالي وكان آخرها اخر ربيع الاول المنتظم في سلك
شهور سنة الف واربعة عشر في بلدة اكره اكره بلاد اتخذها الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان مكره صان الله المومنين عن مكره و
واخرجهم عن سواد الهند خزنه وسهله بحق الحق واهله هو الحي الباقي له الحمد في الاولى والاخرة حمدا يظاهر قدرته الباهرة وعلى النبي الرضي المنتجى
على صاحبه الولي العلي الصلوة صلوة يتم بها رحمته الظاهرة وعلى آلهما المعصومين وعترتهما الطاهرين الذين هم شفعائي وائمتي في الدنيا والاخرة

قد وقع الفراغ
من تسويد هذا الكتاب
المستطاب وقت الضحى من يوم الخميس
الثامن عشر من شهر محرم الحرام من تسع وسبعين
والف من الهجرة النبوية صلعم في مدينة
على يد العبد الضعيف المحتاج الى الله الغني علي بن باقر البارة مولى
عفر الله ذنوبه لحكم الاشرف الاقدس خان
بن خان عم نواب ابراهيم خان سلمه الله
وفقه الله تعالى لهذا وبهذا
الى مثل هذا برحمتك يا
ارحم الراحمين وصلى
الله على محمد وآله
الطاهرين
تمت تمام
شد

عرض شد در سنه ۱۱ جلوس میمنت مانوس سلطان ظل سبحانی





بنت الملک در اکبرآباد

صح